بسم الله الرحمن الرحيم

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
كلية أصول الدين
قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة

التداخل العقدي في مقالات الطوائف المخالفة في أصول الدين

(موارده ، ومظاهره ، وآثاره)

بحث لنيل درجة الدكتوراه

الباحث

يوسف بن محمد بن علي الغفيص

المحاضر في كلية الشريعة وأصول الدين بالقصيم

المشرف

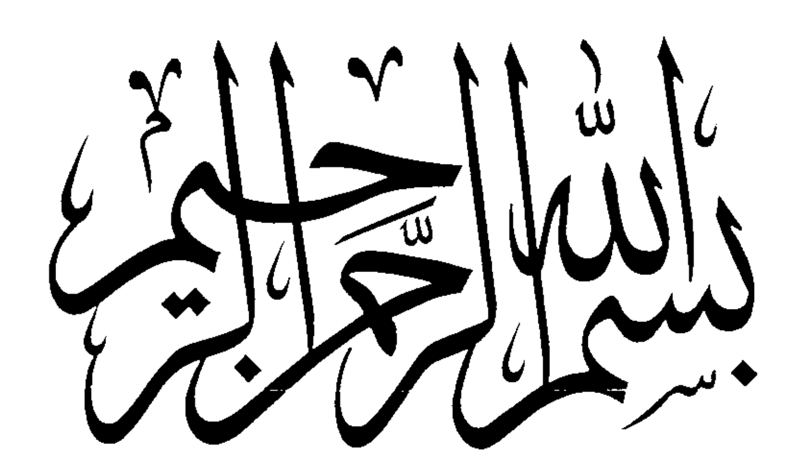
فضيلة الأستاذ الدكتور

ناصر بن عبدالكريم العقل

الأستاذ في قسم العقيدة في كلية أصول الدين

١٤٢٢هـ

(الجزء الأول)


بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

المقدمة (١)

الحمد لله الذي أنزل الكتاب على عبده و لم يجعل له عوجا، أنزل الكتاب هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان، يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه، وشرف الخلق بما بعث به محمداً صلى الله عليه من النور الإلهي والحكمة الربانية التي علق بها موجب الرحمة: ﴿**ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هو المفلحون * قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً الذي له ملك السموات والأرض لا إله إلا هو يحي ويميت فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون**﴾(٢)، صلى الله وسلم على خاتم الأنبياء ومقدَّم بني آدم وسيدهم، وعلى آله وصحبه أما بعد:

مقام العقل والنفس مع الوحي

فإن استكمال النفس الإنسانية لمرتبتها الفاضلة التي خلقها الله قابلة لها، مترقية بالصعود إلى المقامات الفاضلة التي تفارق بها المحل السافل تحت سلطان الضلالة والهوى ودرك الجهل، مقصور حصوله على الآثار الرسالية التي أنزلها الله على الرسل وبعث بها الأنبياء. والعقول الآدمية، والنفوس الإنسانية بدعها الله سبحانه قوابل لإدراك الحقائق النظرية في مدركها العقلي، والزكاة والمعرفة الخُلُقية في مدركها النفسي، ولِمَا أنعم به الباري من ثبوت العلم والقبول الكلي لمقام الربوبية والإلهية وهي الفطرة التي أخبرت بها الرسل ــ كما في قول الرسول ﷺ: "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه . . ."(٣) ــ صارت العقول والنفوس مترقية في المقامات صاعدة في المنازل .

وهذه الفطرة هي أول مقامات العلم والمعرفة والزكاة، ومبدأ النعم الإلهية الموجبة

---

(١) وتتضمن أهمية الموضوع وسبب اختياره والخطة في دراسته.

(٢) الأعراف: آية ١٥٨.

(٣) رواه البخاري، كتاب الجنائز برقم (١٣٥٩)، ومسلم كتاب القدر برقم (٢٦٥٨).

لمعرفة الخالق والإقبال إلى التدين له، ثم جاءت نعمته الكبرى على العقول القابلة والنفوس الفاضلة التي خلقها الله على قدر من طلب الترقي إلى التمام، والإشراف إلى التعلق بمقام الإلهية، لأن الباري براها على الإقرار بمقام الربوبية ﴿**وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين . .**﴾[1]، فأنزل كلماته الإلهية على المصطفين الأخيار رسل رب العالمين، وأمدهم معها بالعلم الذي اصطفاهم به فاجتمع معهم كلمات الله وهديه الذي قلدهم إياه، فأشرعت كلماته المترلة وهداه الذي خصهم به كمالَ الرسالات السماوية وتمامَ الشرائع النبوية ﴿**وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً**﴾[2]، وتفاضل به الرسل والأنبياء: ﴿**تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم فوق بعض درجات وآتينا عيسى بن مريم البينات وأيدناه بروح القدس . .**﴾[3]، فتحصّل بهذه الكلمات الإلهية والوحي المترل من السماء معرفة العقول بتأخرها عن رتبة الإدراك الكاملة بما تراه من المدركات وتقيسه من المعتبرات، وعرفت النفس العاقلة مقامها أنها تعجز عن إدراك فضيلتها فليس ثمت معها في المحيط السافل الذي هي فيه إلا الآثار الجسمانية، والحركة بين الفسادات المحيطة بها، وفي قول الملائكة المذكور في التتريل ﴿**أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون**﴾[4].

إن النفس الآدمية ليست نفساً تمامية من مبدئها، ولما قارنت محلها القابل للمنازعة والمفارقة الساقط عن رتبة التمالك ــ كما في الصحيح عن الرسول ﷺ: "لما خلق الله آدم تركه في الجنة ما شاء الله أن يتركه فجعل إبليس يطيف به فلما رآه أجوف عرف أنه خلق خلقاً لا يتمالك"[5] ــ شرع الباري لها شريعة الترقي والتمام إلى تحقيق أشرف مقامات الوجود اللائق بها وهو تحقيق العلم ببارئها، والإقبال إلى طاعته وتعظيمه

---

(١) الأعراف: آية ١٧٢.

(٢) الأنعام: آية ١١٥.

(٣) البقرة: آية ٢٥٣.

(٤) البقرة: آية ٣٠.

(٥) مسلم (٤/١٦٠٠) رقم (٢٦١١).

وكلما زاد علمها وإقبالها، زاد شرفها وقربت إلى مقام الاختصاص بالولاية، فتترقى في مقام الولاية مؤيدة بالتأييد الإلهي ﴿**ويزيد الله الذين اهتدوا هدى**﴾[١]، وهذه الزيادة محصّلة بما يصلها من آثار كلمات الله المنزلة على الرسول: ﴿**وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيماناً فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً وهم يستبشرون وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم وماتوا وهم كافرون**﴾[٢]، ولهذا كان انفكاكها عن كلمات الله ووحيه هو رجسها المذكور في هذا المقام.

أثر الوحي في العقول والنفوس

ويحصل بهذا الكمال العلمي الذي مستودعه القلوب الآدمية تحقيق الإيمان فتترقى في درجات الكمال: ﴿**يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات**﴾[٣] وإذا انقطع إدراكها عن المشكاة الإلهية الموصلة إليها بالرسالة النبوية عميت عن الحقيقة الفاضلة والحكمة العالية، وغاية إدراكها إذا قصدت مقام الترقي بما معها من المبادي المقارنة التي فطرت عليها أن تجمع مع هذه الفضيلة الكلية التي فطرت عليها قدراً لا يوصلها إلى تحقيق التمام، ولا يقدر على التمالك في دفع الآثار الموجبة لفسادها التي تتحرك في محيطها السفلي وهذا ما قضى به القرآن: ﴿**قلنا اهبطوا منها جميعاً فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون**﴾[٤]، وإذا ترقت بالعقل القابل للنظر، وتحصل لها اتصال مناسب من النظر رأت من كمال ملكوت السموات والأرض ما يُلحقها شعوراً بقدر من الترقي، وقوة العقل القابل واستشراف النفس وفضيلتها، لكن هذا القدر قد يباعدها عن سفل الفساد، ويخلصها من أثر الظلمة الغاشية التي تلتاثها عند بعدها عن شرفها الذي فطرت عليه، وإذا اتصلت بالمنازعات الغاشية في محيطها السفلي أصابها حجاب كثيف من الظلمة، فلا يبقى معها شعاع فتتدرّك في الفساد ظلمات بعضها فوق بعض، وربما صاحبها بما تستعمله في هذا المقام من الوسائط التي تقصد بها مرتبة فاضلة شعور برؤية الفضيلة، وهي لا ترى إلا سراباً

---

(١) مريم آية: ٧٦.

(٢) التوبة: آية ١٢٥.

(٣) المجادلة: آية ١١.

(٤) البقرة: آية ٣٨.

بقيعة وهذه الحال، والحال مذكورة في محكم التتريل ﴿**والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب أو كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور**﴾[(1)]، فإن العمل هنا يعم الأعمال العلمية العقلية والأعمال الإرادية، ويكون نهاية تحصيلها في هذا المقام شعاع من نور النظر في ملكوت السموات والأرض، وما خلق الله من شيء، فتتطلب درجة النور فينقلب البصر خاسئاً وهو حسير، ومن يحافظ على هذا القدر من الفضيلة الفطرية والشعاع المحصل بالاعتبار والنظر في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء، مع آثار مدركة من بقايا دين الرسل يحصل له تمام مجمل يفارقه عند دائرة الفسادات، مع شدة المنازعة، كما هي حال قوم من المتحنفة الذين لم تدركهم الرسالات ولكنهم أدركوا بعض آثارها بخلاف من نظر وطلب الترقي، وليس معه شيء من آثار الرسل، واستعمل طريقاً في النظر لا يناسب المقام وقصد إلى منازعة فطرته الأولى، فهذا متدرِّك في الجهل كحال أرسطو طاليس الذي ذكروا عنه أن من شرائط النظر الحِكمي (الفلسفي)، إسقاط الفطرة واختراع مشرعة تناسب النظر الثاني الذي قطعه عن المشاهدات والمعتبرات إلى المعلوف الكلية المحصلة عنده بالوهم الذهني الممتنع في الخارج، قال ابن الخطيب في المطالب العالية: "وقال أرسطوا طاليس: من أراد أن يشرع في طلب هذه المعارف الإلهية فليشرع لنفسه فطرة أخرى"[(2)].

والعقول الآدمية القابلة بمترلة القوة الباصرة ولهذا وصفها الحكيم العليم بالعمى ﴿**فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور**﴾[(3)]، والكلمات الإلهية والآثار النبوية بمترلة النور مع المحسوسات، ولهذا سماه العزيز العليم كذلك: ﴿**واتبعوا النور الذي انزل معه**﴾[(4)]، فيكشف هذا النور عن مبصَرات الحكمة والمعرفة، التي

---

(١) النور: آية ٤٠.

(٢) المطالب العالية (١/٥٧).

(٣) الحج: آية ٤٦.

(٤) الأعراف: آية ١٥٧.

تحصل بها السعادة، وقد اقتضت حكمة رب العالمين أن يتفاضل العباد في هذه القوة المبصرة وهي (العقل القابل والنفس الفاضلة) ففي كل محل مَطْرَح وقدر من القبول والفضيلة على ما شاء الحكيم العليم من القدر، وكذلك تفاضل علمهم واتصالهم بالنور المنزل في الكلمات الإلهية والآثار النبوية ومن حرم هذا المقام فقد حرم، وقد كان الأنبياء صلوات الله عليهم يقطعون النفس عن الانشغال بالمدركات المحصلة للغشاوة على مقام الإبصار وعن هذا انفكوا عن زخرف الحياة الدنيا وزينتها: ﴿**ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه**﴾(١)، وقال سبحانه: ﴿**المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وخيراً أملا**﴾(٢)، والباقيات الصالحات: العلم والإيمان.

ولهذا يذكر الباري سبحانه أثر الوحي ومقامه ﴿**وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض ألا إلى الله تصير الأمور**﴾(٣)، وقال: ﴿**نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين**﴾(٤).

إن العقول والنفوس أياً كانت درجتها في الطلب، والقصد، والاستشراف إلى العلوية، والتباعد عن السفلية والفسادات، تبقى عند تجريدها من الوحي السماوي (كلمات الله المنزلة والرسالة النبوية) في أسفل سافلين في محط الجهل والغفلة وعن هذا جاء قوله: ﴿**ما كنت تدري من الكتاب ولا الإيمان**﴾، أما الكتاب فلا يعرفه قبل النبوة وأما الإيمان فلم يعرف تفاصيله بل عرف جملة الربوبية ولزوم مقام الألوهية وعن هذا جاء قوله: ﴿**ووجدك ضالاً فهدى**﴾(٥)، وقوله: ﴿**وإن كنت من قبله لمن**

(١) طه: آية ١٣١.

(٢) الكهف: آية ٤٦.

(٣) الشورى: آية ٥٣.

(٤) يوسف: آية ٣.

(٥) الضحى: آية ٧.

الغافلين﴾[1]، مع كمال العقل المحمدي، ونفسه الفاضلة الصادقة في الطلب والإقبال فكيف الحكم في العقول القاصرة عن رتبة عقله، والنفوس النازلة عن درجة نفسه والنظرُ الذي تستعمله العقول لطلب الترقي فاضلةُ لا يحصل مقام التمام، وعن هذا لم يؤمر في محكم التنزيل سائر المكلفين بالنظر، وإنما وقع الأمر لمن التاث منازعٌ من الظلمة فطرته الأولى، الموجبة للإقرار واستتمامه، فعند تأخر مقام استتمام الإقرار الحاصل بالفطرة الأولى يقع الأمر، ومقام الاستتمام هو التسليم بالألوهية، والنبوة المحمدية، فإن الفطرة الأولى توجب الترقي بذاتها فإذا دخلها التكدُّر، طلب تحصيل صحة الفطرة وموجب الاستتمام بجهة النظر.

ولهذا كانت الرسالة الإلهية أعظم منّة على بني آدم: **﴿لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً من أنفسهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾**[2]، فالآيات الإلهية، والفضيلة النبوية يعلمهم بها الكتاب والحكمة فهذه معرفة العقول **﴿ويزكيهم بها﴾** وهذه فضيلة النفوس كما قال سبحانه وتعالى: **﴿ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها﴾**[3]، ولهذا كان الرسالة السماوية مبنية على التعليم والتزكية، وعن هذا قال الخليل عليه الصلاة والسلام وهو يبني القواعد من البيت في أمة الأميين: **﴿ربنا وابعث فيهم رسولاً منهم يلتوا عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم﴾**[4]، والعقول إذا انقطعت عن آثار الهدى الإلهي ركبت درجة السفه: **﴿ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه﴾**[5].

ولهذا صار الرسل في مقام الهداية رحمة للعالمين: **﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾**[6]، فانظر إلى آثار رحمة الله في أتْباع الرسل، ولهذا كان الناس عند انقطاع

---

(١) يوسف: آية ٣.

(٢) آل عمران: آية ١٦٤

(٣) الشمس: آية ١٠

(٤) البقرة: آية ١٣٠.

(٥) البقرة: آية ١٣٠.

(٦)الأنبياء: آية ١٠٧.

آثارهم في الأرض على مقام من الضلال والجهل كما في الصحيح عن عياض بن حمار المجاشعي عن النبي ﷺ قال: قال الله تعالى: "إني خلقت عبادي حنفاء كلهم فأتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً، وإن الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم عربهم وعجمهم إلا بقايا من أهل الكتاب . . ."[1]، فترى هذا الفساد الذي عم الأرض حتى مقت الرب سبحانه أهلها لما فارقوا نعمته الأولى (الفطرة الحنيفية) فاستعملتهم الشياطين واجتالتهم عن دينهم، و لم يفارق مقام الغضب إلا من معه شيء من الكتاب والحكمة يعتصم به ويثبت به حنيفيته، فَتَعْلم من هذا الاعتبار أن أصناف الناظرين والبصراء المكاشفين السالكين في طلب الحكمة العقلية، والفضيلة النفسية من غير الكلمات الإلهية والرسالات النبوية لا يفارقون أحد الحالين: ﴿**كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء**﴾[2]، وهذا حال فاضلهم ﴿**أو كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض**﴾[3]، وهذا حال قاصرهم وهم أكثرهم فإنه ﴿**من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور**﴾[4]، والنور الإلهي في هذا المقام هو الوحي السماوي وهو علم لدني لا يمكن تحصيله بأي مسلك ولا من أي مشرع إلا اصطفاءً من الله وعن هذا قال سبحانه: ﴿**وعلمك ما لم تكن تعلم**﴾، وقال في الرجل الصالح المختار: ﴿**فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما**﴾[5]، وأتباع الرسل يحصلونه من مشكاة الرسل وحدهم، فهو علم لدني من جهة تحصيله في المقام الأول، واختيار إلهي مقطوع عن الأسباب الطالبة، والمقاصد القاصدة إلى التَّحصُّل ﴿**الله أعلم حيث يجعل رسالته**﴾[6]، ﴿**وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة**﴾[7]، وقد علم على التمام واليقين أن نبوة محمد ﷺ هي خاتم النبوات، وعلم

(١) رواه مسلم رقم (٢٨٦٥).

(٢) النور: آية ٣٩.

(٣) النور: آية ٤٠.

(٤) النساء: آية ١١٣.

(٥) الكهف: آية ٦٥.

(٦) الأنعام: آية ١٢٤.

(٧) القصص: آية ٦٨.

بنفس القدر عموم نبوته لسائر الثقلين، فأوجب هذا انقطاع الوحي عن غيره، و لم يبق متلقياً يترل عليه الوحي أو يقع في روعه أحد بعد نبوته، فاختص مقام الوحي به وحده فلا يشاركه فيه أي عقل قابل، أو نفس فاضلة مهما فرض فيه من الولاية أو الإمامة وإذا عُرفت هذه الحقيقة فلكل عقل مَدْرَك ولكل نفس هوى ومسرح. والأمم منهم من اتبع الرسل وآثار الأنبياء فالهداية بقدر الاتصال بهذه المشكاة، ومنهم خرج عن أثرهم بالمعاندة فهو جاهل وهذا قوله تعالى: ﴿**إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة**﴾[1].

ولهذا كان أصحاب محمد ﷺ يعلمون هذا ويقولون: كل من عصى الله فهو جاهل به كما نقله أبو العالية[2]، ومن بدل أثرهم بما أحدثه فهو في ضلال ولو ظن الهدى وهذا معنى قوله ﷺ: "أما بعد فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة"، وكان يستعمل هذا القول في خُطَبه تثبيتاً للحقيقة العلمية الدينية في عقول أهل الخطاب، كما رواه جابر ابن عبدالله[3]، وإذا تباعد العقل والنفس عن الكلمات الإلهية، والرسالة النبوية تحصل له استعداد لمفارقة الفضيلة العالية إلى أسفل سافلين فثباته في المترلة العلوية الإيمانية ملازم لمصاحبة العقل، والنفس للكلمات الربانية ولهذا قال الباري في كتابه: ﴿**وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلاً**﴾[4]، وكلماته هي أعظم ذكره سبحانه وقد قال الحكيم العليم: ﴿**إلا بذكر الله تطمئن القلوب**﴾[5]، والمباعد إلى رتبة المفارقة هو المذكور في قوله تعالى: ﴿**ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكى ونحشره يوم القيامة أعمى قال ربي لما حشرتني أعمى وقد كنت بصيراً قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى**﴾[6].

---

(١) النساء: آية ١٧.

(٢) تفسير ابن جرير (٢٠٢/٤).

(٣) مسلم (٤٩٦/٢) رقم (٨٦٧).

(٤) الفرقان: آية ٣٢.

(٥) الرعد: آية ٢٨.

(٦) طه: آية ١٢٦

وإنما قدمت هذه المقدمة واستعملت فيها بعض حروف القوم السالكين، لدفع اشتباه أكثر الخائضين من المِلية المتكلمة، والمتفلسفة النظارية والباطنية (أهل النظر بالمدرك العقلي، والوصول بالتجريد النفسي الرياضي أرباب الاتصال والإشراق)، ومن نسج على شيء من طرقهم، فإن هؤلاء في الجملة يشتركون في تأخير العقول، والنفوس المقتصدة على البيان والفضيلة بما جاءت به الرسل من الكلمات الإلهية والوحي ويجعلون أربابها دون رتبة التحقيق والوصول في هذا المسلكِ، وهذا المسلكِ، فَقُصِد تحقيق مقام أتباع الأنبياء في العلم والتزكية وأن هذه هي حقيقة دين المرسلين فماذا بقي من الرسالة بعد العلم والإيمان. والقولُ في العلم الإلهي تكلم أصناف بني آدم في معاقد أصوله على قدر طلبهم ومعتبرهم وأخصُ ذلك القول في الوجود الإلهي، والصفات، والأفعال، والإرادة، والحكمة، والتعليل، والنبوة، والشرائع.

أصناف بني آدم المتكلمين في العلم الإلهي

وأصحاب القول في هذه المعاقد صنفان في الجملة في مبدأ أمرهم: صنف يكون طلبهم ومعتبرهم في القول الآثار الرسالية فيعتبرون قولهم في تحقيق العلم بهذه المعاقد العلمية، والأصل الإرادي الذي لا يعرف تحقيقه إلا هذا الصنف وهو توحيد القصد والإرادة والطلب، بما أنزله الله من الكلمات الإلهية البينة، والوحي المترل على الأنبياء وهؤلاء هم أتباع الرسل والأنبياء، وهم أهل العلم والولاية وهم درجات بحسب تحقيق العلم، وتحقيق الإرادة والطلب. وقد اعتبروا هذا وهذا بما أنزل إليهم من ربهم وما جاء في كلام الأنبياء والرسل الذين يعلم أنهم في مقام التوحيد العلمي، والإرادي الطلبي على قول واحد وإنما اختلفت شرائعهم فلكل قوم نبي شريعة جاء بها نبيهم يشاركون غيرهم فيما هو منها ويفارقون على ما تقتضيه الحكمة الربانية، حتى جاءت الشريعة المحمدية فصارت النبوة المحمدية خاتم النبوات، وما أتى به خاتم الأديان، وصارت مهيمنة وناسخة لكل شريعة قبله، وأنزل عليه القرآن فيه هدى للناس، وبينات من الهدى والفرقان وأوحي إليه ما لم يقع لنبي قبله فهو أكرم الرسل، وإمام الأنبياء وسيد العالمين ورحمة الله عليهم ﴿**وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين**﴾[1]، وهذا الكتاب المترل على

الصنف الأول

---

(١) الأنبياء: آية ١٠٧.

محمد ﷺ هو أفضل الكتب السماوية فقد أبان الله فيه لعباده من الهدى والعلم، ووضع فيه من الأصار والأغلال وأنزل فيه من المغفرة، والعفو، والرحمة للعباد ما لم يقع في كتاب قبله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، وهذا الكتاب المترل عليه، والحكمة التي عُلمها فيهما من العلم والحقائق ما يقطع سائر الناظرين، والسالكين عن كل مشرعة ومن التفت إلى غيرهما، فما قدر الكتاب والحكمة حق قدرهما، ولا عرف حقيقة ما أنزل الله من الكتاب والحكمة.

اشتمال الوحي على تمام العلم الإلهي

وتحقق في هذا القرآن تحقيق العلم الإلهي في سائر معاقد أصوله الصحيحة العلمية والطلبية، وتضمن أخباراً في العلم الإلهي لا تُمكّنُ من حصولها عقول قابلة ولا نفوس فاضلة بل محك أخذها ومترع معرفتها الاختصاص الإلهي بهذا القرآن ولهذا قال سبحانه لنبيه محمد ﷺ: **﴿وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً﴾**(١)، وقوله: **﴿ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان﴾**(٢)، وهذا الكتاب هو كلام الله سبحانه ومن هنا اختص قدره على الكمال مع هذه الأخبار التي تضمنها في العلم الإلهي المحض وتضمن ذكراً للعلم الخبري الاعتباري، المتعلق بالسالفين من الأمم فذكر قصصهم مع الرسل: **﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ما كان حديثاً يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾**(٣)، وقد كان هذا العلم لا يعرف على وجه التحقيق، والتفصيل المذكور في القرآن مع أنه علم خبري وعلم اعتباري ولهذا وصف هذا النوع بأنه **﴿تصديق الذي بين يديه﴾** وهذا مقام الاعتبار و**﴿أنه تفصيل كل شيء﴾** وهذا مقام الإخبار.

وهذا الكتاب مع مقامات العلم الخبري المذكورة في العلم الإلهي وغيره فيه مخاطبةٌ للعقول على مَشْرعها العقلي، وهذا محله الأمثلة المضروبة في القرآن، ومخاطبةٌ للنفوس على مسرحها النفسي، ففيه تحقيق المقامات الثلاث مقام العلم الذي اختص الله بذكره

---

(١) النساء: آية ١١٣.

(٢) الشورى: آية ٥٢.

(٣) يوسف: آية ١١١.

فسائر العقول دون مدركه، وسائر النفوس دون رتبته، والعلم المناسب لرتبة العقول العاقلة، والعلم المناسب لرتبة النفوس الفاضلة، ومقام اختصاص هذا الكتاب بالمقام الأول حاصل بالبديهية ومقام اختصاصه في الثاني والثالث من وجوه:

أحدها: أنه عرف العقول بمعقولها الأكمل، والنفوس بمطلوبها الأسنى بما ذكره في العلم المختص المذكور في المقام الأول، فصارت بهذا العلم صاعدة عن سائر العقول العاقلة، والنفوس العارفة فلا يصل إلى قدر العقول والنفوس المتعرفة على مدركها العلمي، ومقصدها الإرادي بما أنزل من الاختصاص في القرآن أي عقل وأي نفس لفوت علمه برتبة الاختصاص.

الثاني: أن العلم الذي يقع على مشرعة العقل والنفس قد اختلف العالمون في مدركه، وتنازعوا في طرق تحصيله ومعتبره، فجاء هذا الكتاب فأوقف العقول في معقولها الإدراكي على أشرف مشرعة، ووضع النفوس في تحصيلها ومعرفتها على أعلى مرتبة. والفاضل المقتصد من العالمين الذين لم يعرفوا الكلمات الإلهية يقصر عن هذا المقام، فضلا عمن اضطرب أمره، واختلط مدركه، قال الإمام ابن تيمية: ". . . يظن طوائف من المتكلمين أو المتفلسفة أن الشرع إنما يدل بطريق الخبر الصادق فدلالته موقوفة على العلم بصدق المخبر، ويجعلون ما يبنى عليه صدق المخبر معقولات محضة فقد غلطوا في ذلك غلطا عظيما، بل ضلوا ضلالا مبينا في ظنهم أن دلالة الكتاب والسنة إنما هي بطريق الخبر المجرد، بل الأمر ما عليه سلف الأمة أهل العلم والإيمان من أن الله سبحانه وتعالى بين من الأدلة العقلية التي يحتاج إليها في العلم بذلك ما لا يقدر أحد من هؤلاء قدره، ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه، وذلك كالأمثال المضروبة التي يذكرها الله في كتابه التي قال فيها: ﴿**ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل**﴾[1]، فإن الأمثال المضروبة هي الأقيسة العقلية، سواء كانت

(١) الزمر : آية ٢٧.

قياس شمول أو قياس تمثيل ويدخل في ذلك ما يسمونه براهين وهو القياس الشمولي المؤلف من المقدمات اليقينية، وإن كان لفظ البرهان في اللغة أعم من ذلك. . ." [(١)].

الوجه الثالث: أن هذا القرآن قطع العقولَ عن طلب مدرك الظن والوهم في المطالب العالية، والنفوسَ عن الالتفات إلى المنازل المتدرِّكة إلى مرتبة الفسادات، والنقائصِ في المعارف الإرادية والأحوال العرفانية.

فهذا في الجملة مقام الصنف الأول، وهم أتباع الرسل الموحدون في اتباعهم.

الصنف الثاني في تحصيل العلم الإلهي

والصنف الثاني وهم القائلون في هذه المعاقد من العلم الأشرف الذين لا يعرفون الكلمات المترلة على الرسل، و لم يعتبروها ويؤمنوا بهدايتها وعلميتها، ولهم طريقان:

أحدها: طريق النظر والاستدلال بمدرك العقل.

والثاني: طريق الرياضة والتحصيل بمحصل النفس.

وهم مع هذين الطريقين ثلاثة أصناف:

أحدها: من اعتبر علمه بمدرك العقل النظري.

والثاني : من اعتبر معرفته بمحصل النفس الرياضي.

والثالث: من استعمل هذا وهذا وتقلب بين الحالين، وتركَّب من مادتين.

وعن هذا ترى أصناف الخائضين، الذي لم يقولوا بما في الكلمات الإلهية المنزلة و لم يعتبروا وحي الأنبياء، بل قصدوا التحصيل والمعرفة بما معهم من العقول القابلة والنفوس القاصدة، وهؤلاء هم أصناف المتفلسفة والبصراء والمكاشفين والمعتبرين من أجناس الكفار، حتى صار من استعمل مقامه معهم من الملية يَقْصرُ تحصيلَ المعارف الإلهية على هاتين الشريعتين، قال ابن الخطيب الرازي في المطالب العالية: "الفصل الثالث في تحصيل هذه المعارف المقدسة، هل الطريق إليه واحد أم أكثر من واحد؟ اعلم أنه قد انكشف لأرباب البصائر أن الطريق إليه من وجهين أحدهما: طريق أصحاب النظر والاستدلال، والثاني: طريق أصحاب الرياضة والمجاهدة" [(٢)].

---

(١) درء التعارض (٢٨/١).

(٢) المطالب العالية (٥٣/١).

وهذه الأصناف الثلاثة ــ أصحاب هذين الطريقين ــ هم المحجوبون عن النور الإلهي المنزل على الرسل، وهو كلمات الله ووحيه الذي سماه الحكيم العليم في غير محل من القرآن نوراً كقوله: ﴿. . .**ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا**﴾[1]، وقوله: ﴿. . **قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين**﴾[2]، وقوله: ﴿**واتبعوا النور الذي أنزل معه**﴾[3]، وقوله: ﴿. . **والنور الذي أنزلنا**﴾[4].

وقد عرف حذاقهم أن هذا العلم الإلهي ليس ما يقولون فيه محصل باليقين والتحقيق، قال أبو عبدالله ابن الخطيب الرازي في المطالب العالية: "رأيت في بعض الكتب أنه نقل عن عظماء الحكمة وأساطين الفلسفة أنهم قالوا: الغاية القصوى في هذا الباب الأخذ بالأولى والأخلق والتمسك بالجانب الأفضل الأكمل . . ."[5]، وهؤلاء المحجوبون فيهم أصحاب الروحانيات المتوسطة في الوصول إلى المعارف العالية، القاصدون إلى الاتصال بهذه المُعرِّفات الروحانية بما يستعملونه من الطرق الرياضية، وما يعالجونه من مقامات التجريد المترقية ومن أخص معلميهم عاذيمون وهرمس، فهؤلاء المستمدون من الروحانيات، بما يستعملونه من أصناف الشرك، والمطالب الوهمية من أخص هذه الأصناف المحجوبة؛ ولهذا يكثر في هؤلاء استعمال اللطائف المفارقة للمشاهد المحسوسة فيستعملون السحر، والطلاسم ويعتبرون التدبير في الجواهر الروحانية التي يفرضونها بالتدبير في الجواهر المجسمة إلى أمثال ذلك.

ويجعلون لهذه الروحانيات (جوهراً وفعلاً وحالة) ترى في كل مقام فيها دركات الظلمة ومفارقة المعرفة ولهذا استعملوا من أنواع الشرك، والكفر ما لم يقع مثله في جمهور بني آدم المشركين، وفي هؤلاء المحجوبين أصحاب الهياكل، وهؤلاء يقاربون في استعمال المتوسطات، وفرضوا الاتصال بين هذه الهياكل السفلية مع القوابل العلوية

---

(١) الشورى: آية ٥٢.

(٢) المائدة: آية ١٥.

(٣) الأعراف: آية ١٥٧.

(٤) التغابن: آية ٥.

(٥) المطالب العالية (٤١/١).

المُعرِّفة المؤثرة في الحركة عندهم، واستعملوا هذا الترقي في الصعود إلى المعارف المقدسة ومتابعة الإرادة العلوية وعن هؤلاء تفرع شرك العرب، وأمثالهم من الأمم المتخذة للأصنام والأوثان على مثل هذه الطريقة، وهؤلاء فيهم أنواع من الشرك، ولهذا من تفرع شركه عنهم كالعرب في جاهليتها، ولم يعرفوا تمام شركهم صاروا دونهم في الشرك.

ومما يعلم أن حال العرب في توحيد الربوبية خير من حال هؤلاء.وفي هؤلاء المحجوبين التناسخية أصحاب تكرر الأكوار والأدوار إلى ما لا نهاية، وهؤلاء التناسخية أصناف في بني آدم في الأمم الهندية والفارسية وغيرها. وفي هؤلاء المحجوبين الحرانية وهم صنف من الصابئة أصحاب الطبائع المتولدة والقوى المتسلسلة ولهذا يعظمهم أصحاب التدبير من الملِّية كمحمد بن زكريا الرازي وأمثاله، وفي هؤلاء المحجوبين الاتحادية الحلولية وهو قوم من المتفلسفة في أصناف الأمم الهندية والفرسية والرومية. وفي هؤلاء المحجوبين أساطين الفلسفة اليونانية من القدماء والمتأخرين، وهم مشارع[1].

وفي الجملة فهذا الصنف المبتغِي المعرفة والوصول بهذين الطريقين طوائف في بني آدم من أصناف المشركين، وهم في الجملة محجوبون عن النور المنزل من السماء (كلمات الله ووحيه)، ولهذا لا يكون لطائفة من هؤلاء البتة اختصاص بشيء من العلم الحق والمعرفة الصالحة، بل إذا تحقق الاختصاص علم تحقق الكذب والوهم في المدرك العلمي، والفساد في المحصّل النفسي، بل هذا الحكم يطرد في ما علم اختصاصهم به عن أتباع الأنبياء في هذا العلم الإلهي الخبري والطلبي، ولو فرض كونه من معاقد إجماعهم مع أن هذا لا تحقيق له في الجملة، فإن الفلاسفة وأصناف هؤلاء المحجوبين أبعد ما يكون في معتبرهم في المعرفة سبر الإجماع، فليس لهم عناية بذكر مقام إجماعهم لما علموه من لزوم المخالفة، وعدم تحقق الرتبة بالمتابعة، لكن لما جاء الملية المقلدون لأصناف من هؤلاء من المتفلسفة والمتكلمة وصاروا يشهدون أهل الملة والشريعة يذكرون الإجماع ويبنون عليه، وعلموا قوته في الإجزاء صاروا يذكرون إجماع الفلاسفة أو بعض طوائفهم على بعض المقامات التي أرادوا تحقيقها، ولا يكون كذلك في نفس الأمر.

(١) انظر الملل والنحل للشهرستاني (٢٣٠ـ ٤١٠، ٥٠٦ـ ٥١٥).

وفي الجملة فهذان الصنفان هما أصل بني آدم فإنهم إما متبعون للرسل أو معاندون معرضون كما في قوله: ﴿**فإن لم يستجيبوا لك فاعلم أنما يتبعون أهوائهم**﴾[1]، ونشأ في أتباع الأنبياء قوم مضافون إلى الملل السماوية، وهم محرفون ومبدلون ما أنزل إليهم من ربهم إما محرفون لحروفه وكلماته، أو محرفون لمعانيه وإفاداته.

وهذه الأمة المحمدية التي هي أشرف الأمم، وكتابها خير كتاب أنزل على نبي وحكمة نبيها أكمل من حكمة سائر الأنبياء فكيف بغيرهم الذين هم في قول مختلف يؤفك عنه من أفك، اعتصم اتباع النبي الأمي ﷺ فيها بما أنزل عليه ولزموا طرق الأنبياء في العلم، وهذا درج عليه الصحابة الأطهار، حتى حدث في هذه الأمة أقوام يتقرفون العلم على غير آثارهم، ويقصدون الوصول على غير أحوالهم، بما استعملوه وأدخلوه من المقولات المنقولة عن سالف الأمم، السالكة غير سبيل المرسلين، من أصناف الفلاسفة وغيرهم، وبَدَع هذا في الملية المحمدية المتكلمة ثم نبغ الفلاسفة الملية فكان هؤلاء أصدق في الإظهار، وأحكم في مفارقة هدي المرسلين، وكلمات رب العالمين فصار هذا الصنف من المتكلمة والفلاسفة الملية يقصدون الجمع بين طريقة المرسلين وطريق هؤلاء المخالفين المحجوبين فتأول المتكلمة ما خالف ما عرفوه بأثر هؤلاء ووسطهم، وفَصَلَت الفلاسفة المحل كما فصلت طريق التلقي فجعلت للجمهور التلقي من كلام الأنبياء، وجعلت للحكماء المتفلسفة التلقي من مشكاة الفلاسفة وطريقهم. والقومُ من هؤلاء وهؤلاء درجات وأصناف في قربهم للشريعة وقربهم لهؤلاء المحجوبين، ولكن يجمعهم أنهم راموا الجمع بين النقيضين، ولهذا كثر اضطرابهم واختلافهم، وتحقق لهؤلاء وهؤلاء أن هذه المقولات الفلسفية لا توافق ما جاء في القرآن والحكمة النبوية. وأشكلُ هذين النوعين في أهل الملة هم المتكلمة فإنهم أظهروا منازعة الفلاسفة، ونصر الديانة، والملة وإنكار بعض مقامات الإلحاد كالقول بقدم العالم وأمثال ذلك وجاء متأخروهم كابن كلاب والأشعري وأصحابهم فأظهروا التزام السنة والجماعة ومفارقة المتكلمة المفارقة لانتحال السنة والجماعة، والرد عليها، وعرفت لكثير من فضلاء

مبدأ ظهور الانحراف في هذه الأمة

(١) سورة القصص: آية ٥٠.

متكلمة أهل الإثبات ديانة، وعلم، ومقام صدق مع هذا المحدث الذي تقلدوه، فأشكل أمرهم مع أنك ترى عند التحقيق أن مقالات المتكلمين في أصول الدين جمهورها مبني على أصول مشتركة وفي مقالاتهم من التداخل، والتولد على قدر يصل إليه من عرف حقيقة الأقوال ومبانيها عند الطوائف، ويتحقق مع هذا أن العلم الكلامي مولد من مواد وأخص ذلك المادة الفلسفية، ولهذا تجد أن الانحراف في العلميات عند هؤلاء أصله مأخوذ عن قوم من الفلاسفة وأمثالهم من المخالفين للرسل، وأن الفاضل الصادق من القول هو من أثر الرسل الذي حصلوه وعرفوه.

وتحقيق الاتصال بين المقولات الكلامية نفسها، والاتصال بين المقولات الكلامية والمقولات الفلسفية قدر بالغ في القوة والتحقيق، ويحتاج إلى قدر من المعالجة والمطالبة وقد قصدت في هذا البحث الإشراف على بعض صوره والوصول إلى بعض معاقده وليس الكشف عن سائر موارده، والقول في سائر منازعه، والفصل في آراء العباد في هذه المهامه فإن هذا مقام وأي مقام ضلت فيه أفهام، وزلت فيه أقدام وقد خاض فيه أصناف الناظرين والبصراء والمكاشفين من أرباب النظر والرياضة، وممن تكلم في هذا المقال كثير من أئمة الكلام والمتفلسفة. وصنف خلق من هؤلاء منتهى جمعه ونظره في المقالات والملل، كأبي الحسن الأشعري فيما صنفه في مقالات غير الإسلاميين، ومقالات الإسلاميين، وأبي المعالي في الملل والنحل، والبغدادي في الفرق بين الفرق والشهرستاني في الملل والنحل، وابن الخطيب في المحصل واعتقادات فرق المسلمين والمشركين فهؤلاء قصدوا معرفة المقالات وتحصيلها. وفي الكتب الكلامية، والفلسفية التي صنفها الفلاسفة الملية نثار من هذه المقالات والمقاصد، وممن قصد الفصل في هذه المهامه من الكبار من هؤلاء غير من تقدم أبو حامد الغزالي فإنه واسع النظر في هذا المقام طويل التأمل والمطالبة كما شرح ذلك في كتبه، وذكر مسيره في المنقذ من الضلال[1]، وكأبي الوليد بن رشد وأمثالهم، وهؤلاء وإن كان قوم منهم لهم تحقيق في معرفة أراء الناس في هذه المهامه، فإن سائر هؤلاء المتكلمة والمتفلسفة لا يعرفون حقيقة

---

(١) حيث شرح الغزالي فيه مسيرته الذاتية في تحصيل المعرفة.

ما بعث به محمد ﷺ وما فيه من البينات والحكمة المذكورة في القرآن والحديث على التحقيق الذي جاء في القرآن واعتبره الرسول ﷺ في بيانه وأصحابه من بعده.

والفاضل المقتصد من هؤلاء يعرف ذلك مجملاً كحال أبي الحسن الأشعري وفضلاء أصحابه، بخلاف من فوقه من المتكلمة من الجهمية، والمعتزلة، ومن يقاربهم من متكلمة الصفاتية، فهم دون هذا التحصيل، فضلاً عن الفلاسفة الملية ولهذا تجد الواحد من هؤلاء المتكلمة والمتفلسفة لا يعرف مذهب السلف على التحقيق في كثير من الدلائل والمسائل، مع أنهم يعرفون كثيراً من مقالات المشركين من أصناف الفلاسفة أظهر من معرفتهم بما تضمنه القرآن، والحديث من المقالات التي ذكرها سلف هذه الأمة وأئمتها من أصحاب الرسول ﷺ وأئمة الحديث والفقه المتبعين لهم، واعتبر هذا بما في كتب المتكلمة والمتفلسفة الملية، فإنهم في الجملة لا يذكرون قول السلف أصلاً في موارد النزاع، والمقتصد منهم إذا ذكره لم يحققه ولم يعرفه، وإذ بلغ عرف مجمله إلا في مسائل يسيرة.

وممن تكلم في هذا المقام، وقصد الكشف عن موارده والوصول إلى مقاصده أبو محمد ابن حزم وهو ذو مقام فاضل لكن اختلط عليه قول السلف في بعض الموارد فقَصُرَ عن التحقيق، وحاله مع هذا خير من حال أبي حامد وأمثاله، والشهرستاني وأمثاله وابن الخطيب وأمثاله فضلاً عن المتفلسفة وغلاة المتكلمة فإن هؤلاء في قول مختلف. فمقتصدوهم يحققون مقام الاضطراب والتناقض، ومنتهوهم يحققون مقام التحير والتردد، وفي الجملة فجمهور من خاض لفصل الخطاب في آراء العباد أصابه أثر من ذلك المقام، وقد كان أئمة السلف الأول أئمة الدين والعلم رحمهم الله يعرفون الحق الذي بعث به الرسول ﷺ، ويعرفون حقيقة الأقوال المخالفة التي حدثت في الإسلام لكن قد انقرض عصرهم قبل ظهور كثير من الطرق التي استعملها المتفلسفة وغيرهم من النظار، وأصحاب الأحوال والرياضة. وإذا أردت التحقيق وفصل المقال في الكشف عن سائر هذه الموارد والوصول إلى هذه المقاصد التي استعملها أصناف المتكلمة من الجهمية والمعتزلة، والكلابية، والأشعرية، والماتريدية، والكرامية، وأصناف المؤولة والمشبهة، وأصناف الجبرية، والقدرية وأصناف المرجئة والوعيدية والقول في

أصناف المتفلسفة، والباطنية، والمتشيعة، والمتصوفة، وأرباب الأحوال من هؤلاء وغيرهم وبيان معاقد المقالات ومنازع الإشارات، مع كمال التحقيق في بيان دلالة الكتاب المبين وأحاديث الرسول ﷺ وتحقيق الفاضل من دلائل العقول، ودرء التعارض بين المنقول والمعقول، وتحقيق مذهب سلف الأمة وأئمتها، وبيان معتقدهم في أصول الديانة فخير من انتهى إلى هذا المقام فيما عرفناه شيخ الإسلام أبو العباس ابن تيمية والله يؤتي فضله من يشاء.

أهمية القول في أصول المقالات ومواردها

ومن المتحقق لأرباب العلم والنظر أهميةُ القول في هذا المقام، والمعرفة بأصل هذا المقصد فإنه يحصّل أسباب اختلاف الأمة المحمدية في أصول العلم، والدين وحقيقة المقالات التي انتحلها أرباب النظر من المتكلمة والمتفلسفة الملية وغيرهم، فهذا مقام شريف في العلم والتحصيل، ولهذا قصدت في هذا البحث والنظر ،الوصول إلى طرف فيه ومعتبر، وإلا فمقام الاستكمال يحتاج إلى آلة كاملة ورئاسة فاضلة.

وقد قصدت في ذكر المذاهب الأخذ من أربابها، فإن لم يكن فبنقل المعتبر إلا ما لا يكون في النقل إلا هو، فيكون النقل عنه ولا يلزم اعتباره على التحقيق. وقد اعتبرت بذكر مذهب السلف ومقالاتهم بما صنف من كتب الأئمة في مذهبهم كالسنة لعبدالله ابن أحمد، وللخلال، ولابن أبي عاصم، وخلق أفعال العباد للبخاري، والشريعة للآجري والإيمان والتوحيد لابن منده، والتوحيد لابن خزيمة، والإيمان لابن أبي شيبة، ولأبي عبيد والرد على الجهمية للدارمي، ونقض عثمان بن سعيد على بشر المريسي، والإبانة، لابن بطة وما ذكره عنهم أبو عمر ابن عبدالبر، وأبو العباس ابن تيمية، وأمثالهم من المحققين.

واعتبرت كلام المتكلمة بما في كتبهم كالمغني، والمحيط بالتكليف، وشرح الأصول لعبدالجبار المعتزلي، والانتصار لأبي الحسين الخياط من المعتزلة، ومسائل الخلاف للنيسابوري المعتزلي، وكذلك كتب أبي الحسن الأشعري، كاللمع، والإبانة، والرسالة، وكذلك التمهيد، والانتصار، والرسالة الحرة للباقلاني، وأصول الدين لعبدالقاهر البغدادي، وكتب الجويني كالإرشاد، والشامل، والرسالة النظامية، وكتب الشهرستاني كنهاية الأقدام، وأمثاله، وكتب أبي حامد الغزالي، وهي جمع كثير وكتب أبي عبدالله

ابن الخطيب الرازي، كالمطالب العالية والأربعين، في أصول الدين، ونهاية العقول والمباحث المشرقية، وغيرها، وكتب أبي الحسن الآمدي، كغاية المرام، وغيره وكتب أعيان الأشعرية، وهم كثير غير هؤلاء، وكتب الماتريدي، كالتوحيد، والتفسير، وكتب أصحابه الكبار، وكتب الحارث بن أسد من أئمة الكلابية، كفهم القرآن، والعقل وكتب الفلاسفة الملية، ككتب أبي نصر الفارابي، وأبي علي ابن سينا كالشفاء والإشارات، والتعليقات، ورسالة النجاة وغيرها، وكتب أبي الوليد بن رشد وغيرهم من الفلاسفة والباطنية كابن عربي وابن سبعين، ورسائل بعض الفلاسفة كمحمد بن زكريا الرازي وأمثاله، وكتب المقالات المحصلة لمقالات الناس، كمقالات الأشعري والملل والنحل للجويني وأبي الفتح الشهرستاني، والمحصل، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين، للرازي وغير ذلك، والفصل، والدرة، والتقريب، لأبي محمد ابن حزم وكتب الإمام ابن تيمية، كالمنهاج، ودرء التعارض، ونقض تأسيس ابن الخطيب وأجوبته ورسائله إلى غير ذلك من كتب الطوائف والمقالات.

وقد جرى ذكر مقاصد هذا البحث (**التداخل العقدي في مقالات الطوائف المخالفة في أصول الدين**) المقدم إلى جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة لنيل درجة الدكتوراه على هذا الرسم التالي:

خطة البحث

المقدمة: وتتضمن أهمية الموضوع وسبب اختياره والخطة في دراسته.

التمهيد: المواد المعرفية المؤثرة في الانحراف العقدي في أصول الدين ويتضمن القول في الفلسفة وعلم الكلام، والقولَ في تميز السنة عن البدعة، والمقصود بـالمواد المعرفية المؤثرة في المقولات العقدية، وهو يتضمن هذه المقاصد الأربعة وليس ينتظمها على التسلسل لعدم تسلسلها في نفس الأمر، بل هي مقاصد لذكر حقيقة مركبة، هي المرادة في التمهيد، المقصد الأول والثاني (الفلسفة وعلم الكلام) أصله، والمقصد الثالث والرابع بيانُه وتمامُه، فهذا التمهيد إشارة إلى مورد التداخل وموجبه.

ثم القول في بابين: فيهما ذكر لأخص مظاهره وآثاره:

الباب الأول: التداخل العقدي بين الطوائف ومدارسها: وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: التداخل العقدي في مدرسة عبدالله بن سعيد بن كلاب وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بابن كلاب، وأصوله العقدية مجملة.

المبحث الثاني: ظاهرة التداخل العقدي عند ابن كلاب.

المبحث الثالث: موقف ابن كلاب من السلف بين النظرية والواقعية.

المبحث الرابع: موقف ابن كلاب من المعتزلة بين النظرية والواقعية.

الفصل الثاني : التداخل في مدرسة أبي منصور الماتريدي، وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بأبي منصور الماتريدي وأصوله العقدية مجملة.

المبحث الثاني: التداخل في أصول الماتريدي.

المبحث الثالث: أثر مدرسة الماتريدية في الحنفية.

المبحث الرابع: حقيقة التوافق بين الماتريدية والأشعرية.

الفصل الثالث: التداخل في المدرسة الظاهرية وفيه مبحثان:

المبحث الأول: التعريف بإمام هذه المدرسة داود بن علي الظاهري.

المبحث الثاني: منظر هذه المدرسة أبو محمد بن حزم وفيه ستة فروع:

الفرع الأول: ابن حزم بين الظاهرية الفقهية والعقدية.

الفرع الثاني: موقف ابن حزم من الطوائف البدعية بين النظرية والواقعية.

الفرع الثالث: موقف ابن حزم من السلف والأئمة بين النظرية والواقعية.

الفرع الرابع: ظاهرة التداخل العقدي عند ابن حزم وأثرها على المتقلدين لمذهبه والمتأثرين به.

الفرع الخامس: موقف ابن حزم من النص في أصول الدين بين النظرية والواقعية.

الفرع السادس: موقف ابن حزم من العقل في أصول الدين بين النظرية والواقعية.

الباب الثاني: أهم الأصول الكلية المشتركة التي انبنى عليها مقالات الطوائف المخالفة في أصول الدين وفيه خمسة فصول.

الفصل الأول: أول واجب على المكلف، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: أقوال أهل القبلة في أول الواجبات مجملة.

المبحث الثاني: الأصل الذي تفرعت عنه مقالات المخالفين في أول الواجبات وبيان أن هذا من أصول المعتزلة القدرية، وكيف دخل هذا الأصل على الأشعرية وطوائف من المنتسبين للسنة والأئمة في أصول الدين من مثبتة القدر.

الفصل الثاني: الصفات وفيه مبحثان:

المبحث الأول: خلاصة مسالك أهل القبلة في الصفات.

المبحث الثاني: الأصل الذي انبنى عليه مذهب الجهمية والمعتزلة النافية في كثير من الأحوال، وبيان أصل هذا الدليل ومورده، وكيف دخل هذا الأصل في كلام متكلمة أهل الإثبات، وبعض المنتسبين للسنة والأئمة في أصول الدين، وإبانة بطلان هذا الدليل بالسمع والعقل.

الفصل الثالث: القدر وفيه مبحثان:

المبحث الأول: خلاصة أقوال أهل القبلة في القدر.

المبحث الثاني: الأصل الذي انبنى عليه قول المعتزلة النافية، والأشعرية الكسبية المثبتة واحد ظنوه متحققاً من الشريعة، وكيف دخل الغلط على هؤلاء في هذا الأصل

وبيان غلط الطوائف المخالفة في هذا الأصل على كل تقدير، والأصول التي استلزم طرد هذا الأصل تعطيلها عند الأشعرية في الأمر والنهي، والحكمة والتعليل.

الفصل الرابع: مسمى مرتكب الكبيرة وفيه مبحثان:

المبحث الأول: خلاصة أقوال أهل القبلة في هذا الأصل.

المبحث الثاني: الأصل الذي انبنى عليه قول جمهور المخالفين وظنوه متحققاً من الشريعة، وبيان غلطهم في هذا الأصل بالكتاب والسنة وإجماع السلف.

الفصل الخامس: الإيمان وفيه مبحثان :

المبحث الأول: خلاصة أقوال أهل القبلة في مسمى الإيمان.

المبحث الثاني: الأصل الذي انبنى عليه أقوال المخالفين، وإبانة غلط المخالفين في هذا الأصل بالدلائل السمعية والعقلية، وكيف اشتبه هذا الأصل على بعض الكبار من الأئمة وأتباعهم، وأثر هذا الاشتباه.

ثم الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتعليق على موقف بعض المفكرين والمعاصرين في الحكم على ظاهرة التداخل في المقالات عند الطوائف.

ثم ملحق تراجم الأعلام، وآخر في تعريف الفرق الوارد ذكرهم في الرسالة.

ثم الفهارس العامة:

١ــ فهرس الآيات القرآنية مرتبة حسب حروف المعجم.

٢ــ فهرس الأحاديث النبوية مرتبة حسب حروف المعجم.

٣ــ فهرس الأعلام المترجم لهم مرتباً حسب حروف المعجم.

٤ــ فهرس المذاهب والفرق مرتبة حسب حروف المعجم.

٥ــ فهرس المصطلحات العلمية مرتبة حسب حروف المعجم.

٦ــ فهرس المصادر والمراجع مرتبة حسب حروف المعجم.

٧ــ فهرس الموضوعات.

وفي سير البحث تنبيهات:

منهج البحث في الرسالة

١ـ أعتبر تخريج الحديث بالصحيحين أو أحدهما إن كان ثمت وإلا فمن مصادره في كتب السنة مع ذكر درجته.

٢ـ ما أحسبه مشكلاً من الحروف أشرحه بالتضمين في صلب البحث.

٣ـ أقدم في الإحالة إلى المصادر والمراجع في الجملة المعينة أقرب هذه بها، ولو لم يكن موافقاً للتسلسل التاريخي، لأن هذه الجهة أحق بالتقديم وكذا فيما شاكل ذلك أقدم بهذه الجهة.

٤ـ حال الموضوع تستلزم قدراً من التقرير الذي يقع فيه اشتراك وتكرار في غير موضع، فإنه إبانة للتداخل في المقالات، وهذا يوجب لتحقيق قانون الربط والاطراد والتسلسل قدراً من الاشتراك والتكرار، مع أنه في الجملة يُخص كل محل بما يميزه ولا يُقْصد إلى تطويل، بل قصره قدر الطاقة.

٥ـ هذا البحث نتيجة استقراء لما يسر الله من الكتب المصنّفة في مذهب السلف وكتب الطوائف المتكلمة كالمعتزلة، والكلابية، والأشعرية، والماتريدية، وكتب أصحاب الأئمة المتأخرين وكتب الفلاسفة الملية كأبي نصر الفارابي، وابن سينا، وأبي الوليد بن رشد، ومحمد بن زكريا الرازي، وما أضيف من الرسائل إلى بعض الفلاسفة كجابر بن حيان والمبشر بن فاتك، ويعقوب بن إسحاق، ورسائل إخوان الصفا، وكتب الصوفية الاتحادية، وغيرهم وكتب الشيعة الاثني عشرية، والزيدية، وكتب المقالات والطوائف، وكتب المنطق الأرسطي التي ذكرها ابن رشد عن أرسطو، أو كتب بعض الإسلاميين المصنفة في المنطق أو الرد عليه، وما هو في الجملة من هذا الشكل.

وأضفت بعد ذلك النظر في قدر مما كتبه في هذا المقصد بعض المعاصرين من المستشرقين وغيرهم من أرباب الفكر والدراسة لمثل هذه المادة من المعرفة، وهم لفيف كثير والغالب عليهم التأخر عن مقام التحقيق، واستكمال الإدراك والتحصيل، فلهذا وحرصاً على التأصيل من الأصول ابتعدت قدر الإمكان عن أثرهم، والنقل عنهم واعتبار تحصيلهم، وما أودعته في هذه الرسالة من التقرير فهو قدر مما تحصّل من هذا

الاستقراء وليس هو تمامه، وليس الاستقراء على تمامه، وهذه الرسالة قصدت إلى القـول في الفصول الثمانية المقولة في البابين، مع القول في علم الكلام والفلسفة المقول في التمهيد فهذه عشرة مقاصد كبار.

والعارف يصل إلى أن كل مقصد وحده يحتاج إلى اختصاص بالقول، مما ألـزم القول في هذه المقاصد العشرة بأحرف مجملة فيها كثير من الإشارة والتنبيه، والبعد عن البسط والإقبال.

والله يتولانا برحمته ويهدينا سواء السبيل، وهذا ليس من الذكر بل بيان لحقيقة الموضوع وحاله، ولهذا اعتبرت ذكر المصادر والمراجع بما حصلت فيه المطالعة والنظر وإن لم أحرز النقل عنه والإحالة إليه، ليس ميلا للتكثير بل إشارة إلى محال هذه الجمل والمقاصد في الكتب المصنفة.

فالشكر للواحد الأحد الذي أنعم علينا بدين الإسلام، وإمامة محمد ﷺ ويسر لنا من أمرنا يسرا، ثم أشكر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية إحدى المنارات العلمية في هذه البلاد المباركة بلاد الحرمين حفظها الله، وسدد رعاتها ورعيتها، هذه الجامعة المعنية بمباحث بيان الحق في أصول الدين وأشكر كلية أصول الدين وقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة.

وأشكر صاحب الفضيلة أ ـ د/ناصر بن عبدالكريم العقل الذي تفضل بالإشراف على هذه الرسالة ومتابعتها، وقد ألفيت منه خيرا في الرأي والعلم والخلق، كما أشكر من أفاد من المشايخ وطلاب العلم.

تقبل الله منا صالح القول والعمل، ورزقنا حسن القصد، والوصول إلى دار كرامته.

الباحث

يوسف بن محمد بن علي الغفيص

١٤٢٢/٢/٧هـ

التمهيد

التمهيد: المواد المعرفية المؤثرة في الانحراف العقدي في أصول الدين[1].

المعتبر عند سائر المسلمين، وأهل الملل السماوية أن قيام العلم الموجب للهداية والمعرفة بحقيقة الإيمان والانقياد، لا يتحصل إلا بما بعث به الرسل من البينات والهدى، التي بها تقوم الحجة على بني آدم، كما هو معروف في كلام الله ورسوله ﷺ، كقوله تعالى: ﴿**لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل**﴾[2]، وقوله: ﴿**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا**﴾[3]، وفي الصحيح عن أبي هريرة مرفوعاً: "والذي نفسي بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني ثم يموت و لم يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار"[4].

كمال الهدى النبوي

ومعلوم أن ما بعث به محمد ﷺ أكمل مما بعث به غيره، وهذا متحقق في أصول الدين وفروعه بإجماع أهل العلم، ومعلوم بالإجماع أن أصول الدين بين الأنبياء واحدة وإنما اختلفت شرائعهم كما ثبت في الصحيح: "نحن معاشر الأنبياء أبناء علات ديننا واحد"[5]، وأهل الكتاب اليهود والنصارى انحرفوا عن كتابهم بما أدخلوه فيه من التحريف، ولهذا عظم في الدين اضطرابهم وغلظ عن معرفة الله حجابهم، بما استعملوه من التحريف لكتابهم، وصاروا شيعاً كل حزب بما لديهم فرحون، وافتراق أهل الكتاب في دينهم من المسائل المعلومة عند سائر أجناس النظار من أهل الشريعة وغيرهم، وهذا البلاء الذي وقع فيه أهل الكتاب وقع في شيء منه طوائف من هذه الأمة بما أحدثوه من البدع في العلم والمعرفة التي فارقوا بها آثار الرسل وهدى الأنبياء.

---

(١) وهذا التمهيد يتضمن القول في أربعة معاني: الفلسفة، وعلم الكلام، والتمييز بين السنة والبدعة، وبيان المقصود بهذه المواد المعرفية المؤثرة، وترى أنها ليست قضايا متسلسلة، فالقصد تضمن التمهيد لها، وليس المراد ذكرها متسلسلة، فهذا يقطع كثيراً من المقصود.

(٢) النساء: آية ١٦٥.

(٣) الإسراء: آية ١٥.

(٤) مسلم (١٢١/١) رقم(١٥٣).

(٥) مسلم (١٤٦٥/٤) رقم (٢٣٦٥).

ومن المعلوم في الشرع والعقل أن العلم الإلهي، وما يتصل به من الشريعة والحكمة لا يمكن اعتبار تفصيله إلا بوحي من عند الله، ولهذا قال تعالى: ﴿**وكذلك أوحينا إليك روحاً من عندنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم**﴾(١)، وقال سبحانه: ﴿**نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين**﴾(٢) إلى أمثال ذلك مما يبين الله فيه أن محمداً ﷺ وهو أكمل الناس فطرة وحنيفية، وأهداهم عقلاً لم يتحصل له البيان والمعرفة المفصلة إلا بما أوحي إليه، ولهذا قال سبحانه في سياق نعمه عليه: ﴿**ووجدك ضالاً فهدى**﴾(٣)، وليس المقصود ضلاله بالباطل، بل قصور معرفته بتفاصيل الهدى، فإنه ﷺ قبل بعثته لم يقع فيما هو من الموبقات، ولهذا كان الناس قبل بعثته في ضلال عن الهدى؛ لأنهم إما مشرك يعبد وثناً أو كتابي منحرف عن كتابه، أو متحنف بجمل وآثار يلتحق بها شيء من الهوى والقصور كما في صحيح مسلم من حديث عياض بن حمار المجاشعي قال: قال رسول الله ﷺ: "قال الله تعالى: كل مال نحلته عبداً حلال، وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم فأتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً، وإن الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم عربهم وعجمهم إلا بقايا من أهل الكتاب . ."(٤)، ولهذا قال تعالى: ﴿**ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي**

---

(١) الشورى: آية ٥٢.

(٢) يوسف: آية ٣.

(٣) الضحى: آية ٧.

(٤) مسلم (٤/١٤٤١) رقم (٢٨٦٥).

كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون﴾[1].

وكان المسلمون على ما بعث الله به رسوله من الهدى ودين الحق الموافق لصحيح المنقول وصريح المعقول، حتى ظهرت الفتن المغلظة في المسلمين، فلما قتل عثمان رضي الله عنه ووقعت الفتنة فاقتتل المسلمون بصفين مرقت مارقة قد أخبر عنها الرسول ﷺ، فقال: "تمرق مارقة على حين فرقة من المسلمين يقتلهم أولى الطائفتين بالحق"[2]، قال الإمام ابن تيمية: "وكان مروقها لما حكم الحكمان وافترق الناس على غير اتفاق"[3]، فظهرت بهذا بدعة الخوارج، وكان أصل بدعتهم الطعن في رواية الصحابة لما هو من سنة الرسول ﷺ، والطعن في هدي أصحاب الرسول ﷺ، ولقد كان أصلهم نبغ زمن النبوة لما اعترض على قسم الرسول ﷺ ففي الصحيحين: أن علي بن أبي طالب بعث إلى رسول الله ﷺ من اليمن بذهب في أديم مقروظ لم يحصل من ترابه فقسمه النبي ﷺ بين أربعة نفر . . . فقام رجل غائر العينين، مشرف الوجنتين، ناشز الجبهة كث اللحية محلوق الرأس، مشمر الإزار، فقال: اعدل يا محمد فإنك لم تعدل، فقال رسول الله ﷺ: "ويلك أولست أحق أهل الأرض أن يتقي الله"، فقام خالد بن الوليد ــ وفي رواية عمر ابن الخطاب ــ وقال: دعني أضرب عنقه، فقال رسول الله: لعله أن يكون يصلي، قال: وكم من مصلٍ يقول بلسانه ما ليس في قلبه، قال: إني لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أن أشق بطونهم، ثم نظر إليه وهو مقف فقال: إنه يخرج من ضئضئ هذا قوم تحقرون صلاتكم مع صلاتهم، وصيامكم مع صيامهم، وقراءتكم مع قرائتهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، لئن أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد . . ."[4]، وحديث

ظهور الفتن في المسلمين وأثره في ظهور الانحراف العلمي

(١) الأعراف: آية ١٥٦.

(٢) رواه مسلم (٢/٦١٢) رقم (١٠٦٥)، والبخاري بمعناه (٢/٥٣٠) رقم (٣٦١٠).

(٣) منهاج السنة (١/٣٠٦).

(٤) البخاري (٣/١٦٢) رقم (٤٣٥١)، ومسلم (٢/٦٠٩) رقم (١٠٦٤).

الخوارج متواتر وقد رواه مسلم في صحيحه من أوجه ذكر البخاري بعضاً منها، وقال الإمام أحمد: صح الحديث في الخوارج من عشرة أوجه[1].

وصار هؤلاء الخوارج لما ظهروا فيهم سيف وشدة على المسلمين، ولهذا كان قتالهم مشروعاً بالنص والإجماع[2]، دفعاً لصولهم على المسلمين، ولم ينحرفوا بتلقي مبتدع في الإسلام من أصله[3]، بل كانوا يعتبرون دلالة القرآن ويتأولونه على غير تأويله، وحدثت أيضاً بدعة التشيع وكانوا على غير وجه في هذا المقام فمنهم الغلاة المدعون إلهية علي، ومنهم المدعون النص على علي السابون لأبي بكر وعمر، ومنهم المفضلة الذين كان يفضلونه على أبي بكر وعمر، وقد قضى أمير المؤمنين في هذه الطوائف الثلاث، بخلاف الشيعة الأنصار فهذا قول أئمة الصحابة وأئمة السنة والحديث وكان قضاؤه رضي الله عنه بمقتضى الشريعة والسنة، وإن كان له نوع اجتهاد في التفصيل قد ينازع فيه فإنه حرق الغالية المؤلهين له، وقتْل هؤلاء واجب باتفاق المسلمين لكن في تحريقهم نزاع، وقد ذهب ابن عباس وغيره من أئمة الفقهاء إلى عدم جوازه لما ثبت في الصحيح عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ بعث رجلين فقال: إن لقيتما فلاناً وفلاناً فأحرقوهما، ثم أرسل في آثارهما فقال: ماذا قلت لكما، فأخبراه، فقال: لا، ولكن إن لقيتما فلاناً وفلاناً فاقتلوهما، فإنه لا يعذب بعذاب الله"[4]، وهذا مأخذ ابن عباس ولهذا قال: أما أنا فلو كنت لم أحرقهم؛ لنهي النبي ﷺ أن يعذب بعذاب الله، ولضربت أعناقهم لقول النبي ﷺ: من بدل دينه فاقتلوه"[5].

قال الإمام ابن تيمية: "وأما السابة الذين يسبون أبا بكر وعمر فإن علياً لما بلغه ذلك طلب ابن السوداء الذي بلغه ذلك عنه، وقيل إنه أراد قتله فهرب منه إلى أرض قرقيسيا، وأما المفضلة الذين يفضلونه على أبي بكر وعمر، فروي عنه أنه قال: لا أوتى

(١) الفتاوى لابن تيمية (٢٨/٥١٢).

(٢) الفتاوى لابن تيمية (٢٨/٥١٢ـ ٥١٣).

(٣) المقصود لم يدخل عليهم مادة علمية في التلقي كالفلسفة ونحوها.

(٤) رواه البخاري (٢/٣٦٢) رقم (٣٠١٦).

(٥) رواه البخاري (١/٣١٤) رقم (٨٤٣).

بأحد يفضلني على أبي بكر وعمر إلا ضربته حد المفتري[1]، وقد تواتر عنه أنه كان يقول على منبر الكوفة: خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر ثم عمر، روى هذا عنه من أكثر من ثمانين وجهاً . . . . ولهذا كانت الشيعة المتقدمون كلهم متفقين على تفضيل أبي بكر وعمر، كما ذكر ذلك غير واحد"[2].

ظهور أصناف البدع في أصول الدين

وفي الجملة فلما وقعت الفتنة حدثت هاتان البدعتان: بدعة الخوارج والشيعة وكان ذلك في آخر عصر الخلفاء الراشدين، ثم في أواخر عصر الصحابة حدثت بدعة القدرية والمرجئة، فأنكر ذلك بقية الصحابة وأئمة التابعين[3]، وكانت بدعة القدرية وقعت زمن الفتنة التي كانت بين ابن الزبير وبني أمية بعد إمارة معاوية، وهاتان البدعتان بدعة القدر والإرجاء وقع فيما هو منها طائفة من العلماء والعباد، كما هو معروف عن كثير من رجال الحديث والإسناد في البصرة وغيرها من الأمصار العراقية والشامية، وهؤلاء لم يتخذوا القول بالقدر على الطريقة التي استعملها أرباب الكلام من المعتزلة وأمثالهم، وإن كانوا يوافقونهم فيما هو من مقالاتهم في هذا الباب، وقد تكلم كثير من الكوفيين كحماد بن أبي سليمان وغيره بما هو من الإرجاء المذموم عند السلف، بخلاف بدعة الخوارج والشيعة فإنها لم تدخل على أحد من المعتبرين المعروفين بالسنة والجماعة، فإن نفور الناس عن مقالة الخوارج أمر شائع في جمهور طوائف المسلمين، ولا سيما معتبرهم في أسماء الإيمان والدين وما يضاد ذلك، فإن المعتزلة تخالفهم في هذا مع موافقتهم إياهم في الحكم، وكذلك بدع الشيعة فإنها من المفارقات لقول جماهير المسلمين، حتى المفضلة لعلي على أبي بكر وعمر، فإن قولهم منكر عند جماهير طوائف المسلمين لمخالفته الكتاب والسنة وسنة المسلمين وعملهم.

وفي الجملة فهذه البدع الأربع التي أدركت مَنْ هم من الصحابة (بدع الخوارج وبدعة الشيعة، وبدعة القدرية، وبدعة المرجئة)، كانت تقال في الجملة على معتبر من

---

(١) السنة لابن أبي عاصم (٢/٥٧٥) رقم (١٢١٩)، السنة لعبدالله بن الإمام أحمد (٢/٥٦٢) رقم(١٣١٢).

(٢) منهاج السنة (١/٣٠٨).

(٣) انظر منهاج السنة (١/٣٠٦ـــ ٣٠٩).

الجهل والهوى والبغي، ولهذا لم يتخذ كثير من أربابها من أصول العلم المتلقى عن غير الرسل ما يستدل به على هذه البدع في مبدئها الأول، إلا ما يقع في قول غالية الشيعة المؤلهة، فإن قولهم أصله من ضلال قوم من المتفلسفة التناسخية من أهل فارس والهند كما ذكره أرباب المقالات[1]، ولهذا فإن هذا القول باتفاق المسلمين من مقالات الزنادقة والملاحدة الذين أرادوا إفساد دين المسلمين، وهذا من جنس مقالات أصحاب الروحانيات، بل هؤلاء خير منهم، فإنهم يعظمون مقام الواحد، ويتزهونه عن مماثلة الحوادث، ويقرون بالعجز، ويصيرون إلى طلب التوسط إلى غير ذلك مما هو معروف في أصناف دين الكفار من الصابئة، والمجوسية، والمتفلسفة وغيرهم، وكذا قول غالية القدرية فإن أصله من مقالات بعض المتفلسفة.

والمقصود أن الخوارج وأمثالهم من الشيعة السابة، والمفضلة وطوائف من القدرية والمرجئة، لم تكن بدعتهم محصلة من علم متلقى يختص به قوم من الكفار من الفلاسفة أو غيرهم وإن كان قوم من القدرية والمرجئة صاروا يعتبرون هذا القول بما هو من المقالات المأثورة عن سالف الأمم من المتفلسفة وغيرهم، وهذا يقع في الاستدلال وأصول المقالات، ثم في آخر عصر التابعين حدثت بدعة الجهمية منكرة الصفات، وإن كان أول من أظهر ذلك الجعد بن درهم، فطلبه خالد بن عبدالله القسري من أمراء الأموية فقتله، وكان قتله محمودا عند أئمة المسلمين، وإن اختلف في مقصود السلطان فيه، ثم ظهر الجهم بن صفوان بهذه البدعة ودخلت فيما هو من بدعته المعتزلة وصاروا يشاركون الجهم وأتباعه في نفي قيام الصفات بذات الباري، ويخالفونه في كثير من الأصول، ولهذا صار كثير من الأئمة يضيفون سائر النفاة زمن السلف والأئمة إلى الجهمية، وإلا فإن المعتزلة تخالف الجهم في الإيمان، والأسماء والأحكام، والقدر إلى غير ذلك، ولهذا ذكر ابن الخياط المعتزلي عن أصحابه تكفير جهم بن صفوان[2].

ظهور علم الكلام وأثره العلمي

والمقصود أن هؤلاء الجهمية نفاة الصفات هم أول من تكلم في المسلمين بإثبات حدوث العالم بحدوث الأجسام، وإثبات حدوثها بحدوث الأعراض، وقالوا: الأجسام

(١) انظر الملل والنحل للشهرستاني (١/٢٥٤).

(٢) الانتصار لابن الخياط (١٢٦ــ ١٣٠).

لا تنفك عن الأعراض وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، أو ما لا يسبق الحوادث فهو حادث لامتناع حوادث لا أول لها[1]، فهذا هو أصل مقالة هؤلاء في الجمل الإلهية التي تكلم فيها نظار المسلمين، ثم تفرعوا عن هذا الأصل، فصار الجهم بن صفوان وأمثاله نفاة محضة، وتكلم المعتزلة بما هو من جنس مقالته، وعن هذه الطريقة تفرعت مقالة الكلابية التي أحدثها عبدالله بن سعيد بن كلاب البصري، وعلى طريقته نسج أبو الحسن الأشعري، وأبو منصور الماتريدي وأصحابهم في الجملة، وبين هذه الطوائف مقامات من الفرق والجمع ليس هذا محل ذكره، لكن سائر هذه الطوائف صار معتبرهم فيما يقولونه في الإلهيات ما أحدثوه من الكلام المذموم عند السلف، وهذا العلم أعني علم الكلام هو من أصول الفساد العلمي الذي تحصل عنه ضلال كثير من طوائف المسلمين، حتى صار متأخروهم يستعملونه في سائر الموارد، حتى في قولهم في القدر والإرجاء وأمثال ذلك، مما كان أصل الغلط فيه جهل بالسنن، أو هوى عن الحق مما تحصل عنه ثبات هذه البدع عند أصحابها، حتى صار كثير من نظار هؤلاء المتكلمة يجعلون سائر موارد أصول الدين معتبرة بهذا العلم، إما طريقة في الأقيسة والتحصيل وإما استدلالاً محضاً، كما هي طريقة المعتزلة كأبي الهذيل العلاف، وأبي إسحاق النظام وأبي علي الجبائي وأبي هاشم وأمثالهم، وعن هذا الاعتبار نقل عن النظام قوله بالصرفة، وعن ثمامة قوله بالسخرة إلى أمثال ذلك[2] من المقالات الكفرِ المخالفة لأصول دين المرسلين، ولهذا صار هذا الأصل الذي تستعمله الجهمية تستعمله الرافضة المشبهة، وهذا من شواهد العلم بفساده، فإن معطلة الصفات من الجهمية والمعتزلة وغيرهم من النفاة وكذا أرباب التشبيه والتجسيم كهشام بن الحكم وهشام بن سالم وغيرهما من المشبهة وكذا الكرامية المجسمة يستعملون هذه الطريقة[3].

والمقصود في هذا المقام معرفة ما أوجب الانحراف في معتقد كثير من المسلمين

(١) انظر منهاج السنة (١/٣٠٩ــ ٣١٠).

(٢) انظر الملل والنحل (١/٥٦، ٧١).

(٣) انظر منهاج السنة (١/٣١١)، الملل والنحل (١/٨٦).

وهذا من جهة أسبابه ومقتضياته متعدد، وإذا كان أصل ظهور كثير من البدع في الجملة لم يتفرع عن مقتضى علمي من خارج فإن ظهور علم الكلام في المسلمين واتخاذ كثير من نظار المسلمين لهذا، ودفعهم أصول الفلسفة المعروفة عن ملاحدة الفلاسفة القائلين بقدم العالم به، كما اتخذ هذا أئمة المعتزلة وأمثالهم من نظار المسلمين فهذا من أخص موجبات الانحراف في أصول الدين، ثم حدث بعد ظهور هذا الكلام وأهله المتفلسفة المنتحلون للشريعة، وصار مقصودهم تقريب فلسفتهم إلى دين المسلمين بما اتخذوه من طرق الجمع التي يعلم عند سائر العقلاء أنها من موجبات التفريق، ولهذا لما كانت أصولهم النظرية يعلم مناقضتها لما جاء به الرسول ﷺ، صار كثير من أعيانهم يستعملون الطرق المعتبرة بالأحوال والشهود، وصاروا يضافون إلى مقامات التعبد والعرفان والولاية والتبس أمرهم على كثير من فضلاء العباد وأصحاب الشريعة، وصار منهم من يعتبر أصول الشريعة في الأحكام، ويتخذ ما هو من المذاهب المعروفة عند المسلمين مع اعتباره فلسفة أئمة الملاحدة كأرسطو وأمثاله، كما هي طريقة أبي الوليد ابن رشد وأمثاله.

ظهور المتفلسفة المليّة

وقد كان حدوث هؤلاء المتفلسفة المنتحلين للشريعة بعد انقراض القرون الثلاثة الفاضلة، ولهذا ظهروا في الأمصار التي لم يكثر فيها الحديث والرواية كبعض الأمصار العجمية، وصار فيهم قوم معروفون بالزندقة والإلحاد كالخرمية أتباع بابك الخرمي والقرامطة أتباع أبي سعيد الجنابي، وأمثالهم من زنادقة الباطنة المتشيعة[1].

وفي الجملة فحدوث علم الكلام في المسلمين أمكن حدوث علوم المتفلسفة فإنهما من مشكاة واحدة، ولهذا فإن جمهور قول نظار المتفلسفة كأبي نصر الفارابي وابن سينا وأبي الوليد بن رشد وغيرهم كان في دفع مقالات المتكلمة من المعتزلة والأشعرية وأمثالها، والمقصود أن علم الكلام هو الذي نفّق علوم المتفلسفة في المسلمين مع ما عليه المتكلمة من المعتزلة والأشعرية والماتريدية من دفع لأقاويل هؤلاء المتفلسفة، لكن لما كان أصل علمهم الكلامي مولداً عن الفلسفة التي أخذ منها هؤلاء، صاروا لا يستطيعون دفع ما قصدوه من مقالات هؤلاء المتفلسفة إلا بمعارضة ما جاء في القرآن والحديث مما

---

(١) انظر الملل والنحل (٢١٦/١)، فضائح الباطنية (١٤ــ ١٦)، البداية والنهاية (١٢/١١)، تاريخ الطبري (٧١/١٠ــ ٨٥)، منهاج السنة (٣١٦/١).

هو معروف في دين المسلمين، واعتبر ذلك بما قصده المتكلمون في رد قول المتفلسفة القائلين بقدم العالم، فإنهم لم يحصلوا حدوث العالم إلا بنفي قيام الصفات بذات الباري أو نفي قيام الأفعال المتعلقة بالمشيئة، كما هما طريقان معروفان لأرباب الكلام، والأول هو مسلك جهم وذويه والمعتزلة، والثاني هو مسلك ابن كلاب والأشعري والماتريدي وأصحابهم.

وكذلك لما قصدوا إفساد قول المتفلسفة بأن الرب موجب بالذات وهو القول الذي يذكره ابن سينا وأمثاله، وأصله قول أرسطو في العلة الأولى والمحرك الذي لا يتحرك لكن ابن سينا أراد تقريبه إلى دين المسلمين ومقالاتهم، فصار المتكلمة يدفعون هذا بما قرروه في أن الرب قادر، ثم يفسرون القادر بما يوجب حدوث فعله بعد أن لم يكن[1] وهذا مخالف لصريح المنقول والمعقول، وعن هذا صار يرد عليهم عند سائر العقلاء من أصناف أهل الإثبات، والمتفلسفة، لزوم التسلسل والترجيح بلا مرجح، وصار هؤلاء المتكلمة من المعتزلة والأشعرية يخالفون ما هو معلوم بصريح المنقول وصحيح المعقول إلى أمثال ذلك من موجبات الضلال التي اتخذها هؤلاء عن هؤلاء وهؤلاء عن هؤلاء.

فهاتان المادتان علم الكلام والفلسفة هما جماع الغلط العلمي الذي اطرد في تاريخ المسلمين في أكثر طوائفهم، والمتكلمون اتخذوا في مبدأ أمرهم معارضة أئمة السنة والحديث، مع ما كانوا يقولونه في الرد على المتفلسفة وهذا أصل طريقة الجهمية ومتقدمي المعتزلة، ثم تخفف عن هذا كثير من المعتزلة المتأخرة ولم يكن من بالغ عنايتهم إظهار الطعن على أعيان الأئمة، بل صاروا يذمون بالجمل والعموم، وهذه طريقة أبي الحسين البصري وأمثاله من المعتزلة المتفقهة، بخلاف مقدميهم فقد كانوا معروفين بالطعن على أعيان الأئمة، من جنس طريقة الرافضة وأمثالها، ودخل مذهب المعتزلة في كثير من طوائف الشيعة ولا سيما بعد المائة الثالثة، فإن أصل قول الرافضة القول بالإمامة وما يلتحق بهذا الباب، ولم يكن يكثر فيهم من هو من الأعيان المعروفين بالتحصيل للمعارف والمقامات التي اشتغل بها النظار، فصارت الرافضة إلى مسلك المعتزلة في الجملة في المقالات الإلهية والقدر ــ وإن كان بعض قدمائهم كانوا ينتحلون

---

(١) انظر الأربعين في أصول الدين للرازي (١/١٨٢).

التشبيه ولا يقولون بالقدر على طريقة القدرية ــ ولهذا صاروا ينقلون عن المعتزلة في هذا الباب وهذا الباب، وإلا ليس لهم قدم تحصيل في الجملة في مبدأ أمرهم لهذه الطريقة المنقولة عن المعتزلة، فإنهم من أجهل الناس في المنقول والمعقول، وهذا معتبر بما صنفوه من كتبهم كما في التصانيف التي صنفها أعيان أئمتهم كالكافي، وبحار الأنوار، وفصل الخطاب، وغيرها مما صنفه الكليني وابن بابويه القمي، والمجلسي صاحب البحار والعياشي صاحب التفسير، والنعمان صاحب الغيبة، والطبرسي صاحب الاحتجاج إلى أمثال ذلك، حتى كلامهم في الشريعة يعلم به فساد تحصيلهم لهذا الباب وقد عرف جهلهم بالقياس الصحيح وقواعد الشريعة، فضلاً عن جهلهم بالسنن والآثار، وهذا معتبر بطعنهم في الروايات المحفوظة، وما ذكروه من الروايات الباطلة، واعتبرْ ذلك بما ذكره محمد بن الحسن العاملي في وسائل الشريعة، وهو أخص كتبهم وأجمعها في الأحكام، وقد اعتبر فيه ما ذكره غيره قبله، وكذلك طوائف من الزيدية المتأخرة صاروا يميلون إلى قول المعتزلة، ويعتبرونه من مقالاتهم في القدر والصفات والأسماء والأحكام ما خالفوا به أئمتهم الأولى، ودخل من هذا المذهب الذي ذكره المعتزلة، جمل على قوم من الخوارج المتأخرة من الإباضية وغيرهم، فتكلم قوم من هؤلاء في الصفات بما هو من طريقة المعتزلة، ومعلوم أن أئمة الخوارج الأولى عبدالله بن إباض ونجدة بن عامر ونافع ابن الأزرق وأمثالهم ما كانوا يتخوضون في هذا الباب بمثل هذا، ولهذا صار حذاق الإباضية ينفون القول بخلق القرآن لمثل هذا، وهذه مسألة نزاع بين الخوارج المتأخرين.

حال قدماء المتكلمين، وظهور متكلمة الصفاتية

وفي الجملة فأرباب الكلام المحدث من الجهمية والمعتزلة كانوا في مبدأ أمرهم يظهرون الطعن على أرباب السنة والحديث، ويظهرون مخالفة السلف والأئمة والطعن فيما هو من السنن والآثار، ولهذا لم تدخل مقالاتهم على من يعرف بالسنة حتى جاء قوم من المتكلمين الذين شاركوا هؤلاء في هذا العلم، وشاركوهم في أصول المقالات الكلامية التي هي معتبرهم في الإلهيات، مع ما لهم من الاختصاص عنهم بالإعراض عن إظهار الطعن على أئمة السنة، فضلاً عن طعنهم على المعتزلة ومعطلة الصفات وتقصيرهم في تحقيق الاعتبار بهذه الطرق الكلامية التي شاركوا فيها المعتزلة، وكان مقدمهم أبو محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب البصري المتكلم، فصار يطعن على المعتزلة

في مسألة القرآن، وينفي خلقه ويثبت كلام الرب، لكن ينتحل فيه طريقة محدثة، فصار لقوله ظهور عند طائفة من المائلين إلى السنة والعبادة، كالحارث بن أسد المحاسبي صاحب الرعاية وأمثاله، وصار هؤلاء الكلابية يستعمل نظارهم الطريقة الكلامية، التي أحدثها الجهمية والمعتزلة لتقرير مذهبهم الذي خالفوا فيه المعتزلة وأمثالهم من الجهمية وصاروا يضافون إلى الإثبات، ثم بعد ذلك وبعد عصر الأئمة صار كثير من الفقهاء والمنتسبين إلى السنة يضيفونهم إلى السنة والجماعة، وظهر أبو الحسن الأشعري في العراق، وأبو منصور الماتريدي في البلاد العجمية، وشاع لهما عناية بالرد على المعتزلة وصار لهما انتساب للسنة والجماعة، ولا سيما ما كان لأبي الحسن الأشعري، فإن عنايته بهذا مشهورة بعد أن ترك الاعتزال وكان مبدأ أمره عليه، حتى عرف به وكان من أصحاب أبي علي الجبائي، ثم تركه وهذا مجمع عليه بين الناس من أهل النظر وأرباب المقالات، ثم صار إلى الانتساب للسنة والجماعة، وعظم طريقة أحمد بن حنبل وأمثاله من أئمة السنة، لكنه انتحل طريقة المتكلمين قبله، وصار قوله في أصول الدين مركبا من مقالات مختلفة، فله ميل إلى جهم وذويه في مسألة الإيمان والقدر، وله ميل إلى المعتزلة في الأفعال، وميل إلى السلف والأئمة في أصل الإثبات، إلى أمثال ذلك مما هو معروف في كتبه التي صنفها، وبعضها أقرب من بعض، كالموجز واللمع والمقالات والرسالة والإبانة، مع ما عرف به من تعظيم السنة والجماعة.

حال أبي الحسن الأشعري والماتريدي

والمقصود أن الأشعري سلك في الصفات من جنس مسلك ابن كلاب وأصحابه وهي طريقة مركبة من قول السلف وقول المعتزلة. والماتريدي طريقته في أصول الدين مقاربة لطريقة الأشعرية لكنه ينحرف عن السنة والأئمة بما لا يقع مثله لفضلاء الأشعرية، كأبي الحسن والقاضي أبي بكر وأمثالهم، فلما شاع هذان المذهبان، مذهب أبي الحسن الأشعري، ومذهب أبي منصور الماتريدي، وصاروا يضيفون أقوالهم إلى السنة والجماعة، اختلط قولهم على كثير من فضلاء أصحاب الأئمة، وصار قول الأشعري شائعا في أصحاب الشافعي ومالك، وقول الماتريدي شائعا في الحنفية مع ما يقع لبعض أصحاب الأئمة من مخالفة هذا وهذا، وتحقيق قول السلف أو الميل إلى غير ذلك من المقالات، ولما كان قول الماتريدي معتبرا عند الحنفية مع ما في طريقته من مقاربة طريقة

المعتزلة، صار نفور كثير من المنتسبين للسنة والجماعة المعظمين للسلف عنه مشهوراً فلم تدخل طريقته على جمهور أصحاب الأئمة، بخلاف طريقة الأشعري، فلما قارنها من قرب إلى السنة حتى صارت أقرب الطرق الكلامية إلى السنة والجماعة، وانتساب أبي الحسن لأحمد بن حنبل وإظهاره الثناء على قول أهل السنة وذم البدع نفّق قول الأشعرية في الناس، حتى صاروا يضافون إلى السنة وطريقة الأئمة لهذه المقتضيات وغيرها.

ومعلوم أن كثيراً مما ذكره الأشعرية في مذهبهم محصل في الجملة من الطرق المحدثة، فقد كانوا يعتبرون علم الكلام ويقولون على معتبره، وهذا معروف في قولهم في الإلهيات وغيرها، حتى تكلم قوم منهم بما هو من جنس طرق المعتزلة، كما هو حال أبي المعالي وذويه، وابن الخطيب وذويه، واعتبره بما يذكره أبو المعالي في الشامل والإرشاد وما يذكره الرازي في المطالب العالية ونهاية العقول والأربعين وأمثالها، فضلاً عما اتخذه بعض متأخريهم من أصول العلوم الفلسفية، وهذا يقع قدر منه عند ابن الخطيب الرازي كما يذكره في المباحث المشرقية والمطالب العالية وغيرها.

وفي الجملة فإن الطريقة الكلامية التي اتخذها الجهمية والمعتزلة، وإن اشتهر ذم السلف لها، إلا أن اعتبار الأشعرية لها مع ما خالفوا فيه المعتزلة في الدلائل والمسائل، هو من أخص مقتضيات اطراد الوهم في كثير من أعصار المسلمين في المسائل الإلهية وغيرها، ولهذا صارت طريقة الأشعري مزلة أقدام لكثير من الفضلاء من أصحاب الأئمة من الفقهاء وشراح الحديث وأهل التصانيف، ومعلوم أن أبا الحسن الأشعري له إمامة ديانة معروفة وقصد للسنة، لكنه لم يكن على معرفة بالسنن والآثار وتفاصيل مقالات السلف، بخلاف علمه بالكلام وأهله، ومقالات الناس فهو علم مفصل، واعتبرْ ذلك بتفصيله لمقالات سائر الطوائف، ثم إجماله لمقالة أهل السنة والحديث بجمل مجملة كما ذكره في كتاب المقالات، ولهذا لم يعرف الفرق بينهم وبين الكلابية في كثير من الموارد فانتحل طريقة ابن كلاب في كثير من الموارد لعدم معرفته بمفارقته السنة والجماعة من هذا الوجه.

والناظر فيما صنفه الأشعري كاللمع والإبانة وما صنفه القاضي أبو بكر كالتمهيد والإنصاف وما صنفه عبدالقاهر البغدادي في أصول الدين وما صنفه أبو

المعالي في الشامل والإرشاد، وما صنفه أبو حامد في القواعد والاقتصاد وغيرها، وما صنفه محمد بن عمر الرازي في الأربعين والمطالب ونهاية العقول، وما صنفه أبو الحسن الآمدي في غاية المرام، وما ذكره الأيجي في المواقف، وأمثال ذلك من مصنفات الأشعرية، يقع له العلم أن طريقتهم ليست هي الطريقة التي عليها أئمة السلف مع كونها أقرب الطرق الكلامية إلى مذهب هؤلاء، وبعضها خير من بعض، وهذا معروف عند محققي أهل النظر، بل ذكره حذاق هؤلاء الأشعرية، كأبي المعالي في الرسالة النظامية، فإنها مبنية على هذه الطريقة[1]، وذكره أبو حامد الغزالي في طرف من قوله[2]، ولا سيما إذا مال إلى القول في التصوف وامتداحه، فإنه يوهن الطريقة الكلامية بكونها ليست مأثورة عن سلف الأمة، وكذا ما ذكره الشهرستاني في مقدمة نهاية الإقدام[3]، وما ذكره الرازي في كتابه أقسام اللذات[4]، فهذا أصل هذه الطرق الكلامية وترتيبها، ثم بعد حدوث علم الكلام حدثت المتفلسفة وصار مقصودهم نقل مقالات سلفهم إلى المسلمين، وهم في هذا على غير مرتبة، وصار لهم عناية بمخالفة المتكلمين وللمتكلمين عناية بالرد عليهم، كما فعل القاضي أبو بكر في الدقائق والانتصار والشهرستاني في المصارعة وأبو حامد في التهافت، وهؤلاء المتفلسفة شر من المتكلمين وفي مقالاتهم من الزندقة والإلحاد ما هو معروف عند جمهور المسلمين، ولهذا صاروا ينتحلون الطرق المقربة لهم، فصار خلق منهم إلى التصوف، كما هي طريقة فلاسفة الصوفية، كابن عربي، وابن سبعين، والتلمساني، وابن الفارض، والسهروردي، وأمثالهم من صوفية الفلاسفة، وصار خلق منهم ينتحلون التشيع ــ تشيع الباطنية ــ كما هي طريقة فلاسفة الإسماعيلية، والقرامطة وأمثالهم، وصار نظارهم تارة يوافقون هذه الطرق، وتارة يستعملون طريقة النظر، فيجمعون هذا وهذا، كما هي طريقة ابن سينا وأمثاله، وبعض نظارهم مالوا عن التصوف والتشيع إلى التفقه في الشريعة، كما هي

أصناف المتفلسفة الملية

(١) انظر الرسالة النظامية للجويني (٢٠ــ ٣٤).

(٢) انظر الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٨).

(٣) انظر نهاية الإقدام (٣).

(٤) انظر نقل ابن تيمية بعضا من قوله في درء التعارض (١٦٠/١)، وكتاب الرازي أفاد د/محمد رشاد سالم أنه مخطوط في الهند.

طريقة ابن رشد وأمثاله، ولهذا كان هو وأمثاله أقرب إلى الشريعة وأهلها من باطنية الفلاسفة المتصوفة والمتشيعة، فإنهم يقع في كلامهم من الزندقة ومعارضة الشريعة، ما لا يستعمله أمثال هؤلاء المائلين إلى التفقه والشريعة، كما يقع ذلك في كلام أبي يعقوب السجستاني صاحب الأقاليد الملكوتية، وفي رسائل إخوان الصفا، وأمثالها من كتب الباطنية الإسماعيلية، وكتب متصوفة هؤلاء، كفصوص الحكم لابن عربي الطائي ورسالة الألواح وبد العارف لابن سبعين وأمثالها. وهؤلاء المتفلسفة في قول مختلف وينتحلون من مذاهب الفلاسفة الأولى ما ناسب ذوقهم ومحصلهم، فليس معتبرهم موافقة دين المسلمين، لما صرحوا به أن الأنبياء لم يذكروا الحقيقة الإلهية في نفس الأمر بل ما ذكروه تخييل للجمهور لتعذر الحقيقة على عقولهم، ويجعلون ما يختارونه هو المقصود الإلهي في نفس الأمر، كما يذكر هذا ابن سينا[1] وأمثاله، وابن رشد وأمثاله[2].

وفي الجملة فهاتان المادتان (علم الكلام والفلسفة): هما أخص ما دخل على المسلمين في علومهم، ومعارفهم المتعلقة بالعلم الإلهي، بل وغيره من علوم أصول الشريعة التي دخلها علم الكلام، والأحوال التي دخلها فلسفة الباطنية، فإن الفلاسفة صنفان: نظارية وباطنية، وباطنيتهم صنفان: متصوفة ومتشيعة، وفساد الطرق الفلسفية مشهور عند جمهور المسلمين، بخلاف كثير من الطرق الكلامية، ولا سيما التي استعملها متكلمة الصفاتية كأبي الحسن وأمثاله، فإنها صارت مزلة أقدام لكثير من فضلاء نظار المسلمين وفقهائهم، ومعلوم عند سائر محققي النظار أن مادة العلم الكلامي بين سائر أجناس المتكلمة، من المعتزلة، والجهمية، والأشعرية، والكلابية، والماتريدية، والكرامية وأمثالهم واحدة، وإنما يختلفون في تعيين المقدمات وترتيب النتائج، ولهذا صاروا يتفقون من وجه ويختلفون من وجه، بل تجد معتبرهم من الأصول الكلامية في المقامات الكبار واحدة في الجملة، وإنما يختلفون في بعض مقاصدها، كاستعمال سائر هؤلاء لدليل الأعراض الذي أثبتوا به حدوث العالم كما سيأتي إبانته[3]، مع أنه مما

---

(١) انظر الرسالة الأضحوية لابن سينا (٤٠ـ ٤٥).

(٢) انظر الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق: د/الجابري (١٣٩ـ ١٤٤).

(٣) في الباب الثاني، الفصل الثاني، المبحث الثاني.

لا نزاع فيه أن هؤلاء المتكلمة درجات في قربهم إلى الكتاب والسنة وأئمة السلف وكذا مقالاتهم ليست على مقام واحد، وهذا متحقق في أصناف الطوائف، بل وفي الطائفة نفسها، فكثير من متأخري المعتزلة خير من كثير من متقدميهم، وقدماء الأشعرية في الجملة خير من متأخريهم، وأئمة الكلابية والصفاتية خير من متأخري متكلمة الصفاتية، والأشعرية في الجملة خير من الماتريدية، إلى أمثال ذلك، وهذا معتبر في جمل الحكم وليس في سائر المقالات والمقاصد.

ما قيل في تعريف علم الكلام

لكن المقصود هنا معرفة أن الطرق الكلامية المستعملة عند أجناس النظار، ترجع إلى مشكاة واحدة، وهنا اختلف الناس في تعريف هذا العلم الذي دخل على المسلمين وصار كثير ممن يتكلمون فيه لا يعينونه إلا بالأدلة العقلية المحققة للعقائد الإيمانية، كما يذكره ابن خلدون صاحب المقدمة، قال: "علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"[1].

ومعلوم أن هذا الحد معلوم الفساد بإجماع النظار؛ فإن علم الكلام أول من استعمله لا ينتحلون السنة والجماعة، وهم أئمة الجهمية وأئمة المعتزلة الأولى ومفارقتهم للسنة معلوم بإجماع الطوائف، لكنه أراد ما عرفه من كلام الأشعرية في هذا العلم، فأدخل فيه هذا العموم، وقد كان يقال: إن هذا العلم هو العلم بالدلائل العقلية الموجبة للعقائد الإيمانية، ويقال: هو إثبات العقائد القرآنية بالدلائل العقلية، كما يذكر مثل هذا الإيجي والتفتازاني[2]، ولما استعمله الأشعرية صاروا يقولون: إن طريقة متكلمة الصفاتية يقصد بها إثبات العقائد السلفية بالحجج الكلامية، كما يذكره الشهرستاني وأمثاله، قال في الملل والنحل: "وأما السلف الذين لم يتعرضوا للتأويل ولا تهدفوا للتشبيه، فمنهم مالك ابن أنس إذ قال: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، ومثل أحمد بن حنبل، وسفيان الثوري، وداود

(١) مقدمة ابن خلدون (٤٥٨).

(٢) انظر المواقف (٧)، شرح المقاصد (١/١٦٥).

ابن علي الأصفهاني، ومن تابعهم حتى انتهى الزمان إلى عبدالله بن سعيد الكلابي، وأبي العباس القلانسي، والحارث بن أسد المحاسبي، وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية، وصنف بعضهم ودرس بعضهم، حتى جرى بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه مناظرة في مسائل من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما[1]، وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة فأيد مقالتهم بمناهج كلامية، وصار ذلك مذهبا لأهل السنة والجماعة، وانتقلت اسم الصفاتية إلى الأشعرية"[2].

وفي الجملة فالتعريف العام لهذا العلم عند المتكلمين هو ما ذكره صاحب المواقف قال: "الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج ودفع الشبه والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى محمد ﷺ فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام"[3].

فهذا هو المعتبر عند المتكلمين، ومقلديهم في حد هذا العلم، ومعلوم أن هذا الحد فيه من التناقض ومعارضة الشريعة ما يدل على فساده؛ فإنه إن كان يقصد به الإثبات ودفع المعارض لا يكون له اختصاص إلا بامتياز به، وهذا يوجب الطعن في الأدلة النقلية المتلقاة عن الوحي، فضلا عن كونه يوجب التفريق بين الخبري المحض، وما بني على المعتبر العقلي، فعلى هذه الطريقة لا تكون الأدلة النقلية إلا خبرية محضة مبنية على صدق المخبر، وليس معها ما يقتضي الثبوت بذاته لسائر أهل الخطاب، وهذا هو ما ذكره بعض غلاة متكلميهم، قال الإمام ابن تيمية: ". . . يظن طوائف من المتكلمين والمتفلسفة أن الشرع إنما يدل بطريق الخبر الصادق، فدلالته موقوفة على العلم بصدق المخبر، ويجعلون ما يبنى عليه صدق المخبر معقولات محضة، فقد غلطوا في ذلك غلطا عظيما، بل ضلوا ضلالا مبينا في ظنهم أن دلالة الكتاب والسنة إنما هي بطريقة الخبر المجرد، بل الأمر ما عليه سلف الأمة أهل العلم والإيمان، من أن الله سبحانه وتعالى بين

---

(١) انظر هذه المناظرة المنقولة: وفيات الأعيان (٢٦٧/٤)، وطبقات السبكي (٣٥٦/٣).

(٢) الملل والنحل (٩٣/١).

(٣) المواقف للأيجي (٧).

من الأدلة العقلية التي يحتاج إليها في العلم بذلك، ما لا يقدر أحد من هؤلاء قدره ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه، وذلك كالأمثال المضروبة التي يذكرها الله في كتابه التي قال فيها: **﴿ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل﴾**(١) فإن الأمثال المضروبة هي الأقيسة العقلية، سواء كانت قياس شمول، أو قياس تمثيل، ويدخل في ذلك ما يسمونه براهين، وهو القياس الشمولي المؤلف من المقدمات اليقينية، وإن كان لفظ البرهان في اللغة أعم من ذلك، كما سمى الله آيتي موسى برهانين: **﴿فذانك برهانان من ربك﴾**(٢) ومما يوضح هذا أن العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمول تستوي فيه أفراده فإن الله سبحانه ليس كمثله شيء، فلا يجوز أن يمثل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها، ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة، والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية، لم يصلوا بها إلى اليقين، بل تناقضت أدلتهم وغلب عليهم بعد التناهي، الحيرة، والاضطراب لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها، ولكن يستعمل في ذلك قياس الأولى سواء كان تمثيلاً أو شمولاً . ." (٣).

ومعلوم أن هذه الطريقة التي عليها غلاتهم، وهي لازمة لسائرهم توجب أن يكون القرآن والحديث ليس فيهما إلا ذكر الحق دون دليله، وتعيينه، ودفع الباطل هذا مع ما ينتهون إليه من كون الدلائل الكلامية ولا سيما في المطالب الإلهية مخالفة للظواهر النقلية، مما يحصل به أن هذه الدلائل لا معنى لها بوجه عند التحقيق، وهذا من أعظم الضلال والخطأ في كلام الله ورسوله، ولهذا لما عرف السلف حقيقة هذا العلم (علم الكلام) أجمعوا على ذمه وفساده، كما هو مذكور في كتب السنة، وقد صنف في هذا أبو إسماعيل الأنصاري الهروي، من الحنبلية المعظمين للسلف المثبتين للصفات، وإن كان قد يبالغ في الإثبات، ويميل إلى بعض مقالات التجهم في القدر والتعليل مع تكفيره للجهمية، وفيه تصوف مائل عن السنة، لكن له قدم صدق في الذب عن السنة وذم

---

(١) الزمر : آية ٢٧.

(٢) القصص : آية ٣٢.

(٣) درء التعارض (١/٢٨ــ ٢٩).

الكلام، وإن كان يزيد تارة في هذا بما لا يوافق عليه عند أئمة السنة، فصنف كتاب ذم الكلام ذكر فيه الآثار السلفية في ذم هذا العلم وبيان فساده، وذمه مُجمع عليه بين أئمة السلف وفقهاء المسلمين المتقدمين، وهذا مذهب الأئمة الأربعة وأئمة أصحابهم(١).

وأئمة الكلام الأولى كالجعد بن درهم والجهم بن صفوان وأمثالهم ليس لهم مقام صدق في الأمة، بل هم معروفون بالبدع والمحدثات، وكذلك أئمة المعتزلة، كأبي الهذيل العلاف، وأبي إسحاق النظام وأمثالهم، فإن عنايتهم بهذا العلم، وذكره في المسلمين معروفة وليس هؤلاء وأمثالهم ممن يوزن الحق بهم ويصار إلى طريقتهم، وإنما نفق هذا العلم في كثير من الفقهاء والمتصوفة والمنتسبين إلى السنة، لما انتسب بعض أعيان المتكلمة إلى أئمة السنة والحديث، وأظهروا تعظيم السنة والجماعة، كما هي طريقة الأشعري وفضلاء أصحابه، ولهذا كانت الحنبلية والأشعرية متوالفين زمن القاضي أبي بكر الباقلاني وأمثاله، حتى حدثت فتنة القشيري زمن الدولة السلجوقية وجرى بين الأشعرية والحنبلية الفرائية أتباع القاضي أبي يعلى ما هو معروف(٢).

وصنف أبو القاسم القشيري رسالة الشكاية، يعظم فيها الأشعرية، ويعينهم بمعرفة الحق والاختصاص به، مع ما أدخله على الأشعرية من التصوف، وقد كانت الطرق الكلامية أول حدوثها مخالفة لطريقة المتصوفة وأصحاب الأحوال، كما هو حال الجهمية وأئمة المعتزلة، حتى ظهر متكلمة الصفاتية، وصار الحارث المحاسبي من أخص من لفق هذه الطريقة الكلامية مع الطريقة الصوفية، وكان تصوفه خيراً من تصوف متأخرة هؤلاء، ولما جاء القشيري لفق بين علم الكلام والتصوف بطريقة محدثة ذكرها في الرسالة، وكان معروفاً بانتصاره للملامتية وهذا من إضافاته الصوفية، وطريقته الكلامية تخالف هذا، فضلاً عن أخذه بأحرف من مقالات غالية الصوفية، كقوله بالقطب والأوتاد وأمثال ذلك، حتى صار تارة يفسر القرآن بما هو من طرق الباطنية(٣)

الجمع بين التصوف وعلم الكلام عند بعض متأخري المتكلمين

---

(١) انظر كتاب الهروي ذم الكلام.

(٢) انظر الفتاوى لابن تيمية (٦/٤٠ـ ٦١)، (٣/٢٢٤ـ ٢٣١).

(٣) انظر الرسالة القشيرية (١/١٤١).

وإن كان هؤلاء وأمثالهم، تارة يطلقون ما هو من ذلك، ولايلتزمونه. وكذلك طريقة أبي حامد الغزالي، فإنه من متكلمة الأشعرية، وصنف في هذا قواعد العقائد وأمثاله وعظَّم المنطق وعلم الكلام، واتخذ مع هذا طريقةً صوفيةً في الأحوال، مركبة من طريقة الصوفية والباطنية، ولهذا كان في كلامه مادة فلسفية، وصار يذكر في كثير من رسائله ما هو من جنس طرق الفلاسفة الباطنية، كما في مشكاة الأنوار، وأمثالها من الرسائل التي مال فيها أبو حامد إلى مثل هذه الطرق المأثورة عن الفلاسفة، مع شدة ذمه للفلاسفة، وتكفيره لهم في بعض المسائل، كما يذكره في تهافت الفلاسفة، وكذلك تكلم أبو حامد في أهل التعاليم، وصنف في هذا فضائح الباطنية، وغيره، ولهذا اضطربت حاله، كما ذكره في المنقذ من الضلال حتى صار المذهب عنده على ثلاث مراتب: مذهب المناظرة، ومذهب الإرشاد، ومذهب اليقين، وهو في منتهى أمره يعظم التصوف ويختاره في الديانة[1]، ولهذا قال في الإحياء وهو يذكر علم المكاشفة: "هو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة، كان يسمع من قبل أسماءها، فيتوهم لها معاني مجملة غير متضحة، فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه، وبصفاته الباقيات التامات وبأفعاله، وبحكمه في خلق الدنيا والآخرة، ووجه ترتيبه للآخرة على الدنيا، والمعرفة بمعنى النبوة، والنبي، ومعنى الوحي، ومعنى الشيطان، ومعنى لفظ الملائكة والشياطين، وكيفية معاداة الشياطين للإنسان، وكيفية ظهور الملك للأنبياء، وكيفية وصول الوحي إليهم . . ."[2]، إلى أمثال ذلك، من الإشارات الباطنية المتلقاة عن الفلاسفة، ولهذا يقول: "وهذه هي العلوم التي لا تسطر في الكتب، ولا يتحدث بها من أنعم الله عليه بشيء منها، إلا مع أهله . . ."[3]، ولهذا صار يذكر النبوة في كتابه معارج القدس على الطريقة التي يستعملها ابن سينا، وأمثاله ويجعلها ثلاث قوى: قوة

(١) انظر ميزان العمل (٤٠٥ـ ٤٠٨)، تحقيق: سليمان دنيا.

(٢) إحياء علوم الدين (١/ ٢٠).

(٣) إحياء علوم الدين (١/ ٢٠).

التخييل وقوة العقل وقوة النفس، وصار يفسر المشكاة بمثل العقل الهيولاني، الذي فيه خاصية القبول والانفعال[1].

ولهذا كان هو وأمثاله يرون أن الحقيقة في العلوم الإلهية، وما يتصل بها من المعارف معتاصة على جمهور الناظرين والبصراء والمكاشفين، فضلاً عن السواد، كما يذكر هذا في كتابه جواهر القرآن، قال: "وهذه العلوم الأربعة، أعني علم الذات والصفات، والأفعال، وعلم المعاد، أودعنا من أوائله ومجامعه القدر الذي رزقنا منه، مع قصر العمر، وكثرة الشواغل، وقلة الأعوان والرفقاء بعض التصانيف، لكنا لم نظهره فإنه يكل عنه أكثر الأفهام، ويستضر به الضعفاء وهم أكثر المترسمين بالعلم. . ."[2].

وتتبع أحوال أبي حامد ومقاماته مما يطول، وشأنه معروف في كتبه التي صنفها وهي مشهورة، وفيها نوع مضنون بها على غير أهله. والمحصل من هذا أن هذا العلم الكلامي الذي اتخذه هؤلاء وعظموه، صار يظهر لحذاقهم ما هو من تناقضه وفساد نتائجه ثم صاروا طرقا: فالمعتزلة الأولى اتخذت هذا العلم وعظمته، وصار جمهور ما يبطلونه من هذه الدلائل الكلامية يبتغون بديلاً عنها منه، ويجعلون الغلط هنا مضافاً إلى الأعيان، ولهذا كثر اختلافهم، وصار لكل طائفة متبوع من الأدلة والمقدمات، وإن كانت المعتزلة تشترك في جملة من النتائج، والأصول وهي المشهورة بالأصول الخمسة لكن ما يعتبرون القول فيه على الأدلة الكلامية فهم مضطربون في تحقيقه، كما هو معروف في مقالات العلافية، والنظامية، والثمامية، والضرارية، والجبائية، والهشامية مما يذكره الأشعري في المقالات، والبغدادي في الفرق بين الفرق، والشهرستاني في الملل والنحل. وبين المعتزلة البغدادية والمعتزلة البصرية من النزاع والشقاق ما هو مشهور عند أرباب المقالات، بل بين البغدادية أنفسهم والبصرية نزاع مشهور، واعتبرْ ذلك بما بين أبي الهذيل وأبي إسحاق النظام من المفارقة وتجد أن أعظم ما يتنازعون فيها ما يكون معتبر القول فيه الطريقة الكلامية ولهذا صار اختلافهم في الحدود والعلم الإلهي فوق

حال المتكلمين مع علم الكلام

(١) انظر معارج القدس (٦٣، ١٥١).

(٢) جواهر القرآن (٢٥).

اختلافهم في مسائل الأسماء والأحكام وأمثال ذلك من المسائل المقولة في الجملة على معتبر الشريعة(١).

والمقصود أن اضطراب المعتزلة واختلافها فوق اختلاف متكلمة الصفاتية، وإن كان هذا لا يظهر لكثير من الناظرين في هذا الباب، ولما كانت المعتزلة أخبر بمادة هذا العلم صار يمكنهم توسيع القول فيه وترك الانقطاع بخلاف متكلمة الصفاتية فإنهم دون المعتزلة في الجملة في العلم بهذه المادة، ولهذا يظهر تناقضهم وحيرتهم وصار خلق منهم يصرحون بتعذر تفصيل العلوم الإلهية من هذه الطرق الكلامية، كما يذكره الشهرستاني، قال:

لعمري لقد طفت المعاهد كلها ... وسيرت طرفي بين تلك المعالم

فلم أر إلا واضعاً كف حائر ... على ذقن أو قارعا سن نادم(٢)

هذا مع سعة علم هذا الناظر في مقالات بني آدم وطرقهم(٣)، وإنما انغلق عليه المقام لما اتخذوه من هذا العلم الذي أفسد عقول كثير من المسلمين وفطرهم، فصار يظهر من حيرة الأذكياء المؤدبين بظواهر الشريعة ما لم يقع مثله لكثير من أجناس الكفار في المقامات الربوبية المتصلة بوجود الباري وصفاته وأفعاله، ولهذا لم يكن المشركون من سالف الأمم يطعنون على الرسل في أخبارهم عن صفات الباري، وأفعاله مما يوجب موافقة ذلك لعقول بني آدم وفطرهم، ولم يقع طعن إلا ما كان من الصابئة وأمثالهم الذين بعث فيهم إبراهيم عليه الصلاة والسلام، وهذا هو دين المتفلسفة الذي حصّل علم الكلام من مشكاته وطرقه، وصنّف في كلام نظار المسلمين حتى شاع فيهم.

وكذلك أبو عبدالله الرازي عمدة المتأخرين من الاشعرية وهو من أوسع النظار بحثاً وجدلاً، فذكر في أقسام اللذات: أن العلم الإلهي أشرف العلوم، وأنه ثلاثة مقامات: العلم بالذات، والصفات، والأفعال، وعلى كل مقام عقدة، فعلم الذات عليه

---

(١) انظر المقالات للأشعري (١/٢٣٥ـ ٣٠٠)، الملل والنحل للشهرستاني (١/٤٣ـ ٧٨)، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين للنيسابوري المعتزلي في شرح كثير من خلافهم، الانتصار لابن الخياط المعتزلي (١٢٦ـ ١٣٠).

(٢) نهاية الإقدام للشهرستاني (٣).

(٣) انظر ما صنفه في الملل والنحل بهذا الاسم.

عقدة هل الوجود هو الماهية أو زائد على الماهية؟ وعلم الصفات عليه عقدة هل الصفات زائدة على الذات أم لا؟ وعلم الأفعال عليه عقدة هل الفعل مقارنٌ للذات أو متأخر عنها؟ ثم قال: "ومن الذي وصل إلى هذا الباب أو ذاق من هذا الشراب؟ ثم أنشد:

نهاية إقدام العقول عقال   وأكثر سعي العالمين ضلال

وأرواحنا في وحشة من جسومنا   وحاصل دنيانا أذى ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا   سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

لقد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلاً، ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، أقرأ في الإثبات: ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾[1]، ﴿**إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه**﴾[2]، وأقرأ في النفي: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾[3]، ﴿**ولا يحيطون به علما**﴾[4]، ﴿**هل تعلم له سميا**﴾[5] ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي"[6].

فهذا النوع من أهل الكلام يصرحون بأن هذا العلم لا يُحصِّل إلا الحيرة والاضطراب، ومن كان منهم مشتغلاً بالتصوف، يجعل التحقيق فيه كما هي طريقة أبي حامد الغزالي، ولما كان مذهب متكلمة الصفاتية حصل وقوعه زمن ظهور التقليد والمتابعة للأعيان في الديانة والشريعة صار يقع لهم من التعصب والتقليد ما لا يقع مثله للفقهاء وأصحاب الشريعة مع أنهم أرباب النظر، بل يوجبونه ويجعلونه أول الواجبات على طريقة المعتزلة[7]، لكنهم عند التحقيق مقلدة أتباع، وهذا بين لمن استقرأ كتب الأشعرية والماتريدية، والتقليد في الماتريدية أعظم منه في الأشعرية، فإن أبا منصور

---

(١) طه: آية ٥.

(٢) فاطر: آية ١٠.

(٣) الشورى: آية ١١.

(٤) طه: آية ١١٠.

(٥) مريم: آية ٦٥.

(٦) كتاب أقسام اللذات لم يطبع عنه هذا النص في درء التعارض لابن تيمية (١/١٥٩ـــ ١٦٠).

(٧) انظر الباب الثاني، الفصل الأول، من هذا البحث.

الماتريدي كان فيه سطوة على المسائل والمقالات بخلاف أبي الحسن، فلما عني به من معرفة السنة واتباعها مع معرفته بالأصول الكلامية، صار في قوله ما هو من التردد والتأويل في كثير من الموارد، ولهذا اختلف أصحابه بما لم يقع مثله في أتباع الماتريدي.

والمقصود أن الطريقة الكلامية لا يُستقر معها إلا بما هو من التقليد المذموم بإجماع الناس من أرباب النظر وأصحاب الشريعة، وإلا فإن أصحابها يختلفون بما هو عند التحقيق من التناقض والاضطراب، والمتكلمون في الجملة على أحد هذين الحالين ومنهم من يستعمل هذا تارة وهذا تارة، كما هي طريقة ابن الخطيب وأمثاله، فإنه تارة يستعمل التقليد لسلفه، كما هو الغالب عليه في الأربعين، ورسالة الخمسين، وتفسيره المسمى مفاتيح الغيب، وتارة يستعمل الاختصاص، ويستدعي كلام متأخرة الفلاسفة كابن سينا، فإن له عناية بآثاره ويقع له هذا في المطالب العالية والمباحث المشرقية، ويميل إلى التوحد في منتهى كتبه الذي سماه نهاية العقول.

والاختصاص هو الغالب على أئمة المعتزلة مع ما يجمعهم من الاتباع كما هي حال أبي الهذيل العلاف، وأبي إسحاق النظام، وضرار بن عمرو، وثمامة بن الأشرس، وجعفر بن حرب، وبشر بن المعتمر والكعبي وأبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم وأمثالهم، ولهذا صاروا يضافون إلى اختصاص واتباع في كتب المقالات[1]، واعتبر ذلك بما صنفه سعيد بن محمد النيسابوري من أعيان المعتزلة في مسائل الخلاف بين البصرية والبغدادية[2]، وإن كان ذكره في الخلاف في الجملة بين أبي هاشم الجبائي، وأبي القاسم البلخي، وكانت المعتزلة البغدادية مائلة إلى التشيع، وعن هذا صارت طوائف من الشيعة من الاثني عشرية والزيدية تأخذ بمقالات المعتزلة في كثير من الأصول، وكذلك ما يذكره ابن الراوندي في كتابه فضيحة المعتزلة، فإنه ذكر عنهم من التناقض أحرفاً كثيرة، وبعضها وإن كان فيه كذب وتكلف، لكن جملة منها كما ذكره، وقد صنف أبو الحسين الخياط الانتصار في الرد عليه، ولكنه بالغ في تكذيبه وتأويل مآخذه مع أن ابن الراوندي قد انسلخ من الاعتزال إلى ما هو شر منه باتفاق الناس، ونسب إليه

(١) انظر الملل والنحل فقد جعل لجمهور هؤلاء فرقاً من المعتزلة (١/٤٣ـ ٧٨)، وانظر خلافات المعتزلة في المقالات للأشعري (١/٢٣٥ـ ٣٣٧).

(٢) طبع الكتاب، ت: د. معين زيادة، د. رضوان السيد، دار الفكر.

تصانيف إن صحت عنه فهو من أئمة الكفار، وأعداء رب العالمين وعباده المرسلين، ككتاب التاج، والزمردة، والفرند والدامغ وعبث الحكمة وأمثالها من كتب الإلحاد، وذكر له توبة في آخر أمره فالله أعلم[(١)].

والمقصود هنا أن أعيان المعتزلة الكبار يميلون إلى الاختصاص والتوحُّد، ولهذا يقع بينهم من مقالات الخلاف ما لا يقع مثله في الطوائف الكلامية، وهذا معتبر فيما يذكرونه ويذكره أهل المقالات مما مسماه دقيق الكلام، فإن هذا الباب واسع النزاع بين هؤلاء، وكذا ما يسمى جليل الكلام، فهذا وإن كانت كثير من جمله مستقرة عندهم إلا أنهم يتنازعون في كثير من مقدماته ودلائله وتعيينه، ولهذا تجد الواحد من هؤلاء الأعيان فيما يختص به من المآخذ والمقدمات والمقالات، لا يصح الحق عنده إلا على طريقته في كثير من الموارد، وبقية المعتزلة فيما بين هؤلاء الكبار وأمثالهم مقلدة محضة مقصودهم الانتصار لأحد هذه الطرق التي اختاروها، وكذلك متكلمة الصفاتية فإن مقدمهم عبدالله بن سعيد له اختصاص معروف باتفاق الناس، وله مقلدة من المتكلمة وأهل الشريعة وأصحاب الأحوال كالحارث بن أسد المحاسبي وأبي علي الثقفي وأبي بكر ابن مجاهد، وأبي علي الأهوازي، والحسين البجلي وأمثالهم ثم الأشعرية والماتريدية بين هذه الأحوال، وإن كان الغالب عليهم التقليد خلافاً لأعيان المعتزلة، وفي خلق من الأشعرية اختصاص كحال أبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر بن الطيب وعبدالقاهر البغدادي، وأبي المعالي وأمثالهم، فهؤلاء يختصون بمسائل ودلائل معروفة لكنهم يتأولون جمهور ذلك على طريقة أبي الحسن الأشعري، فإن مقصودهم الجمع بين التوحّد والاجتماع، وعن هذا كثر اضطرابهم في تقرير المذهب، والمعتبرُ لما ذكره الأشعري في اللمع، والمقالات والإبانة، وما ذكره القاضي في التمهيد والإنصاف، وما ذكره عبدالقاهر في أصول الدين والفرق بين الفرق، وما ذكره الجويني في الشامل والإرشاد واللمع يتحقق له هذا المعنى، ومن أخص مقتضيات ذلك حال أبي الحسن نفسه فإنه مضطرب الحال بعد تركه طريقة محمد بن عبدالوهاب المعتزلي ومذهبه في نفس الأمر ــ وإن كان يغلب عليه إظهار الانتساب للسنة وأحرفها ــ مركب من خمس مواد: مادة جهمية تقع له في القدر والتعليل، والإيمان، وبعض مواد الصفات

---

(١) طبقات المعتزلة (٥٣)، الانتصار لأبي الحسين الخياط (٤٥، ٤٦).

ومادة اعتزالية تقع له في المقدمات والدلائل التي يذكرها في الصفات والقدر وأول الواجبات، ومادة كلابية تقع له في تفصيل كثير من المقالات في الصفات، ومادة سنية تقع له في مقاصد الديانة والجمل الفاضلة في أصول الدين ومعاندة المخالفين، ومادة مختصة هي محصل بحثه وذكائه ونظره، فإنه كان من أعيان الناظرين وأئمة البصراء القاصدين، وعن هذا اختلف قوله في كتبه، واختلف أصحابه وإن كانوا يستعملون الجمع والرد إلى الجمع. وفي أعيان الأشعرية من يصرح بالمخالفة والافتيات على المذهب والأصحاب، وهذه طريقة أبي المعالي في آخر أمره، وهي التي كتبها في الرسالة النظامية وهي طريقة أبي حامد عندما يعظم الطريقة الصوفية، فإن من أخص طرق تعظيمه لها توهينه ما يقابلها من الطرق، وأخصها عنده الطريقة الكلامية، ولهذا يذمها بما لا يقع مثله في كلام أحد من أصحابه كما يذكر ذلك في المنقذ من الضلال[1]، وجواهر القرآن[2] وغيرها، ولهذا يعظم التأويلات الباطنية، ويجعلها منتهى التحقيق مع ذمه لأهل التعاليم والفلاسفة، كما يقع ذلك له في جملة من كتبه كمشكاة الأنوار، والمعارف العقلية، ومعارج القدس والمقصد الأسنى، وجواهر القرآن والمضنون به على غير أهله وروضة الطالبين وأمثالها، وهي طريقة ابن الخطيب، إذا طلب التوحد كما في نهاية العقول.

والمقصود أن مخاصمة المذهب وأعيانه تقع في كلام طائفة من الأشعرية، وجمهور الأشعرية بعد ابن الخطيب الرازي وأبي الحسن الآمدي مقلدة للمشهور من مذهبهم أو لمحل الاختيار عند بعض أئمتهم. وفي الجملة فالمتكلمون على أحد هذين الحالين، وهذا يحصل به أن هذه المدارس الكلامية هي من معاقد التقليد والولاء، وليست من معاقد النظر العقلي القائم بحقائق العقليات، ولهذا استطال بعضهم على بعض، وتحصل للمعتزلة إفساد طريقة الأشعرية وتحصل للأشعرية إفساد طريقة المعتزلة، وأمثال ذلك بما هو من التحقيق المعروف عن هؤلاء وهؤلاء، واعتبر ذلك بما يذكرونه في كتب السرد والجواب كالمغني للقاضي عبدالجبار بن أحمد، وشرح الأصول والمحيط بالتكليف، وما يذكره الزمخشري في الكشاف وغير ذلك وما يرد به الأشعرية على المعتزلة ككلام أبي

---

(١) المنقذ من الضلال للغزالي (٤ـــ ١٢).

(٢) جواهر القرآن (٢١ــــ ٢٥).

الحسن الأشعري في اللمع والإبانة، وكلام أبي المعالي في الشامل وكلام الرازي في المطالب والأربعين، وكلام الإيجي في المواقف، وكذا كلام الماتريدية كالتوحيد والتفسير لأبي منصور الماتريدي، وإشارات المرام للبياضي، والتمهيد لأبي المعين النسفي وأمثالها وكذلك لما نازعوا الفلاسفة استعملوا الطرق الكلامية المعروفة عندهم كما هي طريقة الشهرستاني وأمثاله. وأبو حامد لما قصد الرد على الفلاسفة قال: "ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بإلزامات مختلفة ألزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية، وطوراً مذهب الواقفية، ولا انتهض ذاباً عن مذهب مخصوص، بل أجعل جميع الفرق إلباً واحداً عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد"(١).

والمقصود أن أبا حامد وأمثاله يعلمون أن طريقته المختصة لا يحصل بها إبطال سائر مقاصد الفلاسفة، فقصد سائر الطرق المعروفة عنده، ثم إنه وإن تحصل له في الجملة إبطال مقاصد الفلاسفة، لما هي عليه من ظهور الفساد حتى صار يستطاع تحصيل إبطالها بمثل هذا العلم الكلامي القاصر، فضلاً عن كون أبي حامد استعمل الحقائق الشرعية المعروفة عند المسلمين في رده وإبطاله، وهي أصل تحقيقه في الرد على الفلاسفة، لكنه يتأخر عن تحقيق طريقة صحيحة، قال الإمام ابن تيمية: "ولهذا تجد أبا حامد في مناظرته للفلاسفة إنما يبطل طرقهم ولا يثبت طريقة معينة، بل هو كما قال: نناظرهم ــ يعني مع كلام الأشعري ــ تارة بكلام المعتزلة، وتارة بكلام الكرامية وتارة بطريقة الواقفة، وهذه الطريقة هي الغالب عليه في منتهى كلامه، وأما الطريقة النبوية السنية السلفية المحمدية الشرعية، فإنما يناظرهم بها من كان خبيراً بها وبأقوالهم التي تناقضها، فيعلم حينئذ فساد أقوالهم بالمعقول الصريح المطابق للمنقول الصحيح"(٢) هذا مع أن تصانيف المتكلمين في الرد على أصناف الباطنية والفلاسفة كالإبانة عن

---

(١) تهافت الفلاسفة (٣٧).

(٢) درء التعارض (١/١٦٣ــ ١٦٤).

إبطال مذاهب الكفر والضلالة، والانتصار للقرآن للقاضي أبي بكر، والمصارعة للشهرستاني وتهافت الفلاسفة لأبي حامد وأمثالها من كتب نصر الإسلام، بحسب ما عرفوه وانتهوا إليه هي من الحمد الذي يضاف إليهم، فإنه قيام ديانة، وصيانة للشريعة وأهلها وإن كانوا قد يغلطون في تعيين الحق، ويقصرون في طرق رد الباطل ودفعه.

وفي الجملة فهؤلاء المتكلمة من المعتزلة والأشعرية يقع لبعض حذاقهم من الرد على أصناف الملحدة ما هو من محامدهم، وفضائلهم مع ما هم فيه من البدع والميل عن السنة والآثار، ولهذا لا تكون أجوبته في كثير من مسائل المتفلسفة محصلة لدفع شبهة هؤلاء، وصولهم على المسلمين على التحقيق في بعض الموارد، واعتبر ذلك بما يذكره أبو علي بن سينا في دفع طرق المتكلمة المخالفة لطريقته، كما يذكر ذلك في التعليقات وفي الشفاء، والإشارات والتنبيهات وغيرها، ويقع ذلك في كلام أبي الوليد بن رشد فإنه شديد الاستخفاف بالعلم الكلامي وأهله، ولهذا نسبهم إلى أقيسة الجدل، كما يقع له ذلك في ما كتبه في مناهج الأدلة وفصل المقال[1]، ووصفه طريقتهم بالتناقض والبراءة من البرهان كما هي طريقته في جوابه الذي كتبه ردا على أبي حامد[2].

وفي الجملة فهذا المعنى يطول ذكره والمقصود في هذا المقام العلم بحال أرباب العلم الكلامي وما هم فيه من التقليد والتعصب مع شدة ذمهم للمقلدة، بل إن الناظر في كثير من تصانيفهم[3] يجد أن الحرف وقع موقع الحرف، والجملة موقع الجملة مع التباعد التاريخي بينهم، ولا سيما متأخريهم، فإنهم ينقلون من مصنفات من سبقهم بالحرف والكلمة، مع أنه يشار إلى هذا التصنيف له بالاختصاص والاختراع، وإن كان التقليد لا يختص بمثل هذا الوجه. والمتحصل بما كتبه أئمة الكلام من كتب المقالات ومصنفات الطوائف أن هذا العلم يورث التقليد أو الاضطراب والاختلاف وجماهير المتكلمين لا يخرجون عن هذا وهذا، ولهذا اقتضى هذا العلم عند محققيهم معارضة المنقول، وصار هذا القانون من أصولهم التي يحصلون بها المقاصد الإلهية، ويعارضون بها

اقتضاء علم الكلام تعارض العقل والنقل

(١) انظر مناهج الأدلة، ت/الجابري (١٠٢ــ ١١٨)، فصل المقال لابن رشد (٥٥ــ ٥٩).

(٢) وسماه تهافت التهافت، وذكر في فصل المقال هذا المعنى (٣٠ــ ٦٤).

(٣) ولا سيما الأشعرية لوفرة مصنفاتهم في هذا العصر مما مكن من الاطلاع على تسلسل مذهبهم التاريخي.

القواطع العقلية، والظواهر النقلية، ومقصودهم بالقواطع العقلية الدلائل الكلامية، وليس مطلق الدلائل العقلية، وفرق بين الكلاميات والعقليات، ولهذا لم يقع في كلام الله ورسوله ذم للعقل، بل ذكر مقتضيا التسليم والاتباع كما في قوله: ﴿**وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير**﴾[1]، وقوله: ﴿**أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها . .**﴾[2]، إلى أمثال ذلك، ولهذا لم يذم السلف العقل مطلقا، ولا الدلائل العقلية مطلقا، ولهذا لم يذكر معارضة العقل لما جاءت بها الرسل من الصفات والأفعال الإلهية أحد من الأمم المشركة إلا ما كان من الصابئة أتباع الفلاسفة الذين نسج المتكلمون الذين ابتدعوا في المسلمين على طريقتهم، بل هذا العلم الكلامي محصل من مشكاة المتفلسفة، كما ذكره حذاق نظار المسلمين، والرسل الذين قص الله خبرهم في القرآن وحال قومهم وعنادهم لهم لم يذكر عن قوم نبي مثل هذه المعارضات، وكذلك مشركو العرب لم يعارضوا هذا الباب المخبر عنه في القرآن وما يقع لبعضهم من إنكار ما هو من الصفات أو الأسماء، فهذه حال مختصة ومعلوم أن تفاصيل هذا الباب لا يعلمه سائر أجناس الكفار من العرب وغيرهم، مع أنهم عارضوا الرسول ﷺ بما يعلم فساده كقولهم: إنه شاعر أو كاهن أو مجنون.

والمقصود أن الموجب لمعارضة هذه الأخبار الإلهية المذكورة في الكتب المنزلة من السماء هي علوم الفلاسفة الملاحدة الذين ليس لهم قدم صدق في هذا الباب عند سائر الأمم.

الرد على قانون التعارض

وفي الجملة فهذا القانون مبني على مقدمات: أولها: ثبوت تعارضهما، والثانية: حصر التقسيم فيما ذكر، والثالثة: بطلان الأقسام الثلاثة[3]، قال الإمام ابن تيمية: "والمقدمات الثلاثة باطلة"[4]، فإن التعارض إذا فرض بين دليلين سواء كانا سمعيين أو عقليين أو أحدهما سمعيا والآخر عقليا، فالمعتبر هنا أن يقال: إما أن يكونا قطعيين، وإما

(١) الملك: آية ١٠.

(٢) الحج: آية ٤٦.

(٣) انظر درء التعارض (٧٨/١).

(٤) درء التعارض (٧٨/١).

أن يكونا ظنيين، وإما أن يكون أحدهما قطعيا والآخر ظنيا، فأما القطعيان فلا يصح تعارضهما باتفاق الناس، لأن هذا يوجب القدح في سائر الأدلة العقلية، ويلزم عليه الجمع بين النقيضين وهو محال، وكل ما فرض تعارضه من القطعيات فلا بد في نفس الأمر من كون أحدهما ليس قطعيا، أو ليس ثمت تعارض في نفس الأمر، وإن كان التعارض بين قطعي وظني قدم القطعي باتفاق العقلاء، وإلا لزم إفساد سائر الدلائل وإن كانا ظنيين فإنه يصار إلى طلب الترجيح، فالراجح هو المقدم، فمثل هذا القانون هو المعروف عند العقلاء، وحينئذ لا يصح التعارض إلا إذا قيل: الدليل السمعي لا يكون قطعيا، وهذا مع فساده يحصل تقديم العقلي لكونه قطعيا، وليس لكونه عقليا قال الإمام ابن تيمية: "لكن كون السمعي لا يكون قطعيا دونه خرط القتاد"[1]، فإن الناس متفقون على أن كثيرا مما جاء به الرسول معلوم بالاضطرار، وإذا قيل هذا محله فيما له معارض، قيل: العلم بدلالته يعرف قبل ورود المعارض، وإلا لم يحكم الدليل إلا بمعارضه، فلا يكون قطعيا، وهذا يطرد في الأدلة العقلية والنقلية، وهذا معلوم الفساد عند سائر العقلاء.

وأيضا فإن الحكم على الدليل بكونه سمعيا يوجب ثبوته، والعلم بثبوته على هذا القانون الذي يذكره الرازي محصل من العقل والسمع، فما صح ثبوته بهما مقدم على ما علم معارضته له، وإلا امتنع كون الدليل السمعي سمعيا، والدليل العقلي عقليا، وهذا من الأوجه الفاضلة في هذا المقام.

وأيضا فإن الدليل سواء كان سمعيا أو عقليا إذا احتمل الغيرين في الدلالة فإنه يعلم عند سائر العقلاء أن المتكلم بالدليل السمعي، والواضع للدليل العقلي، ليس له في نفس الأمر إلا أحدهما، ويمتنع غير ذلك وإذا تحصل هذا لزم ألا يضاف إلا إلى مقصوده، وما علم براءة الدليل منه لا يقال فيه باسمه ويفرض التعارض، وهذا لا انفكاك عنه إلا بتصحيح قول السلف أو قول الفلاسفة فلا وسط. وأيضا فإن تعيين المعتبر في الدليل

---

(١) درء التعارض (٧٩/١).

السمعي بوضع الخطاب إذا قيل إن المتكلم لم يظهر مراده وسائر المتكلمة تقول: إن معارض الدليل العقلي عندهم هو وضع الخطاب عند أهل اللسان.

وأيضا فإن الدليل النقلي لو أمكن تأويله فإن تحصيل الموافق للدليل العقلي منه متعذر في كثير من الموارد باتفاق الناس، مما يجعله لم يذكر حقيقة التوحيد في نفس الأمر، وهذا لازم لسائر هؤلاء.

وأيضا فإن الدليل القطعي لا يقبل التكذيب في الثبوت والدلالة، والأدلة الكلامية التي يعارضون بها الدليل السمعي، يعلم عند سائر الطوائف أنها تقبل التكذيب والمعاندة وهذا معروف في الطوائف الكلامية نفسها، فإن المعتزلة تكذب أو تعاند أدلة الأشعرية المخالفة لهم، وكذا الأشعرية إلى أمثال ذلك، بل كثير من أعيان هؤلاء وهؤلاء يعارض بعضهم بعضا مع انتحالهم مذهبا واحدا كالتعاند بين أبي الهذيل العلاف والنظام، وبين البصرية والبغدادية المعتزلة ومثله ما يقع بين القاضي أبي بكر وابن الخطيب وغيرهم من الأشعرية، فكيف يقال: إنها أدلة عقلية قطعية مع تنازع أربابها في ثبوتها ودلالتها، فضلا عن منازعة الفلاسفة وأصحاب السنة لهم، ومعلوم أن الفلاسفة هم أصل هذه الطريقة وليس معتبرهم في تكذيبها أو معاندتها معارضتها لأدلة الشريعة وإن كانت في نفس الأمر ترد لمعارضتها للمنقول والمعقول، وهذه طريقة حذاق الأثرية وأئمة السنة، ومعلوم أن الدليل العقلي لا يكون قطعيا إلا بالاتفاق عليه بين أرباب العقليات على أقل تقدير.

وأيضا فإن الدليل السمعي الذي هو القرآن ومتواتر الحديث قطعي الثبوت بإجماع المسلمين، والعلم بكون دلالته قطعية يحصل من صريح اللسان وليس في لسان العرب أقوم في تحقيق الإثبات من صريح الإسناد والإضافة، ولهذا صرح هؤلاء المتكلمة بأن هذا ظاهر الخطاب وحقيقته، وإذا حصلوا التأويل استعملوا ما يذكرونه من المجاز وأمثاله مما اصطلحوا عليه مما هو ليس من طرق الخطاب القطعي.

وأيضا فإن الظواهر النقلية إذا لم تكن مرادة لم يصح رد الآحاد وعدم قبوله في العقائد بمعارضة الدلائل العقلية القطعية، ولا بمعارضة القرآن والمتواتر لأنه على الأول لا اختصاص له، وعلى الثاني يوافقه ولا يعارضه ومعلوم أن هذا من طرق ردهم للآحاد

فعلى هذه الطريقة ليس معها ما يفيد الوهم، بل يبطل هذا التقسيم الذي يذكرونه ويحدونه لأحاديث الرسول ﷺ الذي يبنى عليه مثل هذا الحكم، والواحد من الخبر إن كان على وفق المتواتر فهو صادق عند جماهير العقلاء؛ لأنه ليس فيه اختصاص فيكون هذا القانون الذي ذكره الرازي وأمثاله، من أخص الموجبات لقبول ما سموه آحادا من الآثار.

وأيضا فإن العلم بكون الدليل السمعي القرآني قطعي الثبوت، مجمع عليه بين المسلمين، وهو متفق عليه بين المتكلمين، وهذا العلم يوجب العلم بكون الدليل العقلي المعارض ليس قطعيا في ثبوته لامتناع التعارض بين القطعيين، وهذا لا جواب عنه إلا إذا قيل: محل التعارض يقع في الدلالة، فيقال: العلم بكونه ليس قطعي الثبوت يوجب العلم بكونه ليس قطعي الدلالة؛ لأن الدليل العقلي إنما يبنى العلم بدلالته على العلم بثبوته وتحصيل الدليل العقلي الذي يقال فيه: إنه قطعي الدلالة ظني الثبوت فرض يفرضه الذهن، وهذا وجه فاصل لا مخرج عنه. وأيضا فإن السبر والتقسيم ليس على وجه التمام، قال الإمام ابن تيمية: "إذ من الممكن أن يقال: يقدم العقلي تارة والسمعي أخرى، فأيهما كان قطعيا قدم وإن كانا جميعا قطعيين فيمتنع التعارض، وإن كانا ظنيين فالراجح هو المقدم، فدعوى المدعي أنه لا بد من تقديم العقلي مطلقا أو السمعي مطلقا أو الجمع بين النقيضين أو رفع النقيضين دعوى باطلة، بل هنا قسم ليس من هذه الأقسام، كما ذكرناه، بل هو الحق الذي لا ريب فيه"(١)، وهذا معتبر بالعقلي الإضافي والسمعي الإضافي، وإلا ففي نفس الأمر ليس ثمة تعارض بين العقل والسمع فضلا عن أن يقال يقدم هذا تارة وهذا تارة، ولهذا كان ما ذكره شيخ الإسلام أصدق من تقديم هذا مطلقا أو هذا مطلقا، فإن التقديم لا يقع إلا مع التعارض، وهذا من الأحكام الإضافية، وليس من الأحكام الذاتية المتعلقة بالحقيقة في نفس الأمر.

وأيضا فإن الرازي وأمثاله من المتكلمة لم يذكروا لعدم تقديم النقل على العقل إلا أن العقل هو أصل النقل، فالطعن فيه طعن في التابع له وهذا لا حقيقة له عند التحقيق فإنه إما أن يراد أن العقل أصل في ثبوت النقل في نفس الأمر أو أصل للعلم بصحته

---

(١) درء التعارض (١/٨٧).

والأول ممتنع فإن تحصيل الحاصل ممتنع، وتحصيل الممتنع ممتنع، والثابت في نفس الأمر لا يحصله الإثبات باتفاق العقلاء، ولا ينفيه النفي، فإن النفي هنا لا يقع إلا عدما، وعدم العلم بالثبوت ليس علما بعدم الثبوت، والعلم بالثبوت ليس هو الثبوت بإجماع الناس وإن أريد — وهو مقصود هؤلاء — أن العقل أصل العلم بصحة النقل قيل إما أن يراد العقل الغريزة والقوة وهذا شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة، وما كان شرطا في الشيء امتنع كونه منافيا، وإن أريد دليل معين قيل: هذا مختص به على فرض وقوعه، ومعلوم أن الدليل إذا ثبت بغيره امتنع أن يعود عليه بالمعارضة وإلا فسد كونه مثبتا له، فإن ما كان مثبتا للشيء أو مصححا له امتنع أن يكون منافيا أو معارضا له وإلا لزم الجمع بين النقيضين، وإذا علم امتناعه في دليل مختص فامتناعه في غيره من باب أولى، لأن شرط التقديم ينتفي عند عدم ذلك، ومثله إذا قيل: المراد الدليل العقلي الذي به يعلم صدق الرسول، وهذا هو منتهى تحقيقهم، وهذا عليه معارضات كثيرة فإنه من المعلوم أنه ليس سائر الدلائل العقلية يعلم بها صدق الرسول، وما علم به صدق الرسول امتنع معارضته له من باب أولى، كما تقدم وإلا لزم الجمع بين النقيضين.

قال الإمام ابن تيمية: "وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول ﷺ، بل ذلك يعلم بما يعلم به أن الله تعالى أرسله مثل إثبات الصانع وتصديقه للرسول بالآيات وأمثال ذلك، وإذا كان كذلك لم تكن جميع المعقولات أصلا للنقل، لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها ولا بمعنى الدلالة على صحته ولا بغير ذلك، لا سيما عند كثير من متكلمة الإثبات أو أكثرهم كالأشعري في أحد قوليه وكثير من أصحابه أو أكثرهم كالأستاذ أبي المعالي الجويني ومن بعده، ومن وافقهم الذين يقولون: العلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات التي تجري مجرى تصديق الرسول علم ضروري، فحينئذ ما يتوقف عليه العلم بصدق الرسول من العلم العقلي سهل يسير مع أن العلم بصدق الرسول له طرق كثيرة متنوعة . . . وحينئذ فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه، لم يكن القدح فيه قدحا في أصل السمع، وهذا بين واضح وليس القدح في بعض العقليات قدحا في جميعها، كما أنه ليس القدح في بعض السمعيات قدحا في جميعها، ولا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها كما لا

يلزم من صحة بعض السمعيات صحة جميعها، وحينئذ فلا يلزم من صحة المعقـــولات التي تبنى عليها معرفتنا بالسمع صحة غيرها من المعقولات، ولا من فساد هذه فســـاد تلك، فضلا عن صحة العقليات المناقضة للسمع، فكيف يقال: إنه يلزم مـــن صحـــة المعقولات التي هي ملازمة للسمع صحة المعقولات المناقضة للسمع، فإن ما بـــه يعلـــم السمع ولا يعلم السمع إلا به لازم للعلم بالسمع، لا يوجد العلم بالسمع بدونه، وهـــو ملزوم له، والعلم به يستلزم العلم بالسمع والمعارض للسمع مناقض له مناف له، فـــهل يقول عاقل: إنه يلزم من ثبوت ملازم الشيء ثبوت مناقضه ومعارضه . . ."(١).

ومعلوم أن قصر المراد على هذا يوجب من الامتناع ما لا يوجب الحكم المطلـــق عند التحقيق، فإن منافاة المثبت لمحل الإثبات أظهر في الامتناع من منافاته للازمه، ومـــا ليس قابلا للإثبات والنفي، وهذا يعلم به امتناع هذا الشرط على كل تقدير، وإذا علـــم امتناعه لزم تقديم السمعي لكونه أشرف باتفاق الناس، ولم يجب من إبطـــال العقلـــي المعارض على هذا التقدير إبطال العقل والشرع بخلاف تقديم العقلي مع سقوط موجبـــه ومقتضيه، فإنه يوجب فساد العقل والشرع، فإن التقديم حكم معتبر بالشرع والعقـــل وتركه معارض لهما، فضلا عن كون جمهور الناظرين والبصراء والمكاشـــفين وأهـــل الديانات والأتباع، بل جمهور الخلق يعترفون أن المعرفة بالصانع وصدق رســـله ليـــس متوقفا على هذه المحصلات العقلية التي يعينها هؤلاء، وهذا مستقر عند المسلمين قبـــل ظهور هذا العلم المحدث، وجماهير المشركين والمعاندين يعلمون أن العلم بصدق الرســـل ومعرفة الصانع لا يلزم فيه مثل هذه الطرق، قال الإمام ابن تيمية: "والواضعـــون لهـــذا القانون كأبي حامد والرازي وغيرهما معترفون بأن العلم بصدق الرســـول لا يتوقـــف على العقليات المعارضة له، فطوائف كثيرون كأبي حامد والشهرســـتاني وأبي القاســـم الراغب وغيرهم يقولون: العلم بالصانع فطري ضروري، والرازي والآمدي وغيرهما من النظار يسلمون أن العلم بالصانع قد يحصل بالاضطرار، وحينئذ فالعلم بكون الصـــانع قادرا معلوم بالاضطرار، والعلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات التي تحدى الخلـــق

---

(١) درء التعارض (١/٨٩ـ ٩١).

بمعارضتها وعجزوا عن ذلك معلوم بالاضطرار، ومعلوم أن السمعيات مملوءة من إثبات الصانع وقدرته وتصديق رسوله ليس فيهما ما يناقض هذه الأصول العقلية التي بها يعلم السمع بل الذي في السمع يوافق هذه الأصول، بل السمع فيه من بيان الأدلة العقلية على إثبات الصانع ودلائل ربوبيته وقدرته وبيان آيات الرسول ودلائل صدقه أضعاف ما يوجد في كلام النظار فليس فيه ــ ولله الحمد ــ ما يناقض الأدلة العقلية التي بها يعلم صدق الرسول، ومن جعل العلم بالصانع نظريا يعترف أكثرهم بأن من الطرق النظرية التي بها يعلم صدق الرسول ما لا يناقض شيئا من السمعيات والرازي ممن يعترف بهذا . . ."[1].

وأيضا فإن العقل إما أن يكون عالما بصدق الرسول وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر، وإما ألا يكون كذلك، فعلى الأول يمتنع فرض التعارض بل يكون موافقا له ملازما له، وعلى الثاني يمتنع التعارض، لأن التعارض بين المعلوم والمجهول، أو بين المجهول والمجهول ممتنع، وعلى الثاني لا يقع إلا بهذين الفرضين[2].

وأيضا فإما أن يكون السمع أخبر بما عليه الحق في نفس الأمر في مورد التعارض أم لا، فإن كان أخبر به، فما هو الحق في نفس الأمر هو السمع، وهذا يطلب بطريق الخطاب لا بعدم فرض المعارض العقلي عليه، فهذا يعلم أنه لا يتناهى لأن الدلائل العقلية يقع فيها الظن والوهم، ومعلوم أن المعارض العقلي على قول المتكلمين أظهر ورودا عند سائر الناس من المعارض الذي فرضه أرباب النظر من المتكلمة على ما لم يعتبرونه من الظواهر، بل سائر ما يفرضونه يعلم فساده في نفس الأمر ويعلم عدم لزوم معارضته، وهذا مطرد في سائر دلائلهم، فإن القدح يدخل عليها في ثبوتها وفي دلالتها ولهذا صارت المعتزلة أعظم مناقضة للمنقول، والمعقول من الأشعرية وأمثالها من متكلمة المثبتة، والأشعرية أعظم تناقضا في أدلة المنقول والمعقول التي يعتبرونها من المعتزلة، فإن

---

(١) درء التعارض (١/٩١ــ ٩٣).

(٢) درء التعارض (١/١٣٤).

المعتزلة أحذق بالعلم الكلامي، والأشعرية أقرب إلى موافقة المنقول والمعقول من المعتزلة وأمثالهم، وبعض متقدميهم لهم عناية بنصر مذهب أهل الحديث.

طوائف المعارضين للدلائل المنقول بدلائل المعقول

وأصل هذا المعنى أن المعارضين للدلائل النقلية بما أحدثوه من العلوم والمقالات طائفتان: أهل التخييل وهم المتفلسفة ومن سلك سبيلهم من متفقه ومتصوف، وهؤلاء يقولون: أن الأنبياء أخبروا عن الله واليوم الآخر، بل وعن الملائكة بما هو مطابق للحقيقة في نفس الأمر، بل خاطبوا بطريقة التخييل للجمهور أن الرب جسم وأن الأبدان تعاد وأن النعيم والعذاب محسوسان؛ لأن مصلحة الجمهور توجب ذلك حيث تقصر عقولهم عن إدراك الحقيقة في نفس الأمر، وهذه طريقة الفلاسفة الباطنية كأبي علي ابن سينا وأمثاله، وأرباب النظر من الفلاسفة كأبي الوليد بن رشد وأمثاله، ولهذا صار يعظم أرسطو ومقالاته ويجعلها مبينة للحقيقة في نفس الأمر ما لا يقع مثله في كلام الأنبياء؛ لأن مقصودهم مخاطبة الجمهور وليس ذكر الطريقة الحكمية والمقولة الفلسفية التي تعتبر القول البرهاني، ولهذا صار يغلو في هذه الطريقة مع ما له من التفقه على طريقة أهل الشريعة، فإنه صنف في مذهب مالك وذكر فيه أقوال الفقهاء[1]، وإن كان معتبره في كتابه ما يذكر أبو عمر بن عبدالبر في شرحه لموطأ مالك[2]، فإن أبا الوليد ابن رشد نقل في الجملة محصل هذا الكتاب في المقالات الفقهية.والآثار التي يقع في قول ابن عبدالبر ذكر المسألة عليها، يجعلها أبو الوليد سبب الخلاف في المسألة في الجملة، ولهذا طريقته في كتابه هذا طريقة قاصرة في سبب الخلاف، فإنه تارة يبني الخلاف على ما ليس هو معتبره في نفس الأمر، أو يكون أحد مقتضياته، فضلا عن كونه لا يذكر بعض مقالات الفقهاء المعتبرة في كثير من الموارد، وبخاصة مقالة الحنابلة وهذا يقع فيه طائفة من الفقهاء والمصنفين، ومحل الإشكال إذا كان قول الحنابلة ليس داخلا في المقالات المذكورة في المحل، وإلا فالتصريح بذكرهم أو عدمه شأن يسير.

---

(١) في كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد.

(٢) المسمى بالتمهيد .

والمقصود أن ابن رشد وأمثاله من نظار الفلاسفة، يعظمون الطريقة النظرية المنقولة عن أرسطو وأمثاله من الفلاسفة الملاحدة، ويجعلون ما خالفها من طرق مخاطبة الجمهور، ولهذا صار القرآن في جمهور خطابه عند هؤلاء خطابا للجمهور، ولا يجعلون ذكر الحقيقة فيه إلا في أحرف مجملة لا يظهر مقصودها لسائر أهل النظر، وعن هذا صاروا يضيفون سائر مخالفيهم من أهل السنة والآثار، وأرباب النظر إلى الجمهور، ولهذا جعل ابن رشد فيما ذكره في مناهج الأدلة، وفي رده على أبي حامد الغزالي الذي سماه تهافت التهافت كل ما خالف الطريقة التي انتحلها هؤلاء المتفلسفة من مقالات الجمهور، وجعل دلائلهم إذا استعملوا النظر فيها أقاويل جدلية ليست من المقالات البرهانية، قال في مناهج الأدلة: "فإنه لما كنا قد بينا قبل هذا في قول أفردناه مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشرع بها، وقلنا هناك أن الشريعة قسمان ظاهر ومؤول، وأن الظاهر منها هو فرض الجمهور وأن المؤول هو فرض العلماء، وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره، وترك تأويله وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور"(١)، ثم قال: "فقد رأيت أن أفصح في هذا الكتاب عن الظواهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها، ونتحرى في ذلك كله مقصد الشارع ﷺ بحسب الاجتهاد والاستطاعة، فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة، كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى، وأن من خالفه إما مبتدع وإما كافر مستباح الدم والمال، وهذا كله عدول عن مقصد الشارع ﷺ وسببه ما عرض من الضلال عن فهم مقصد الشريعة، وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربعة: الطائفة التي تسمى بالأشعرية، وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة، والتي تسمى المعتزلة، والطائفة التي تسمى بالباطنية والطائفة التي تسمى بالحشوية، وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من

(١) مناهج الأدلة (٩٩)، ت. د/ الجابري.

زاغ عنها فهو إما كافر أو مبتدع، وإذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة . . . ثم قال: أما الفرقة التي تدعى بالحشوية فإنهم قالوا إن طريقة معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل . . . وأما الأشعرية فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل . . . وطريقتهم التي سلكوها . . . طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل فضلا عن الجمهور، ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية، ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري سبحانه . . . وأما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقا نظرية أعني مركبة من مقدمات وأقيسة، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها . . . وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية، فإن قيل: فإذا قد تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع فيها جميع الناس على اختلاف فطرهم . . . "[1].

وهذا الذي ذكره أبو الوليد ابن رشد من المقالات المتناقضة، فإن مقصوده هنا ذكر مقصد الشريعة، والشريعة عنده المقصود منها مخاطبة الجمهور بالظواهر، وإذا كان كذلك فكيف تحصل له فساد طريقة من سماهم الحشوية وهم عنده من اعتبر السمع وحده، فإنه على طريقته هم المحققون مقصد الشارع، ولهذا لما شرح مقصد الشريعة اعتبر ظواهر النصوص، لكن الفرق بينه وبينهم أنه يقول: إن الحق في نفس الأمر ليس ما أخبرت به الشريعة، وهم يرون أن ما أخبرت به الشريعة هو الحق في نفس الأمر وقد رام التفريق بينهم وبين طريقته في تحصيل مقصود الشرع بأنهم يعتبرون الخبر المحض دون ما ذكره السمع من دلائل النظر، قال: "وهذه الفرقة الضالة ظاهر أمرها أنها مقصرة عن مقصود الشرع في الطريقة التي نضبطها للجميع مفضية إلى معرفة وجوده تعالى، ودعاهم من قبلها إلى الإقرار به، وذلك أنه يظهر من غير ما آية من كتاب الله تعالى أنه دعا الناس فيها إلى التصديق بوجود الباري سبحانه بأدلة عقلية منصوص عليها

(١) مناهج الأدلة(١٠٠ــ ١١٨) ت. د/ الجابري.

فيها . . ."[1]، وهذا الوجه فرق بين طريقتهم وطريقة الفلاسفة التي ينتحلها هو وأمثاله في بيان مقصد الشرع، وهذا من الفرق الباطل، فإنه ليس أحد من طوائف المسلمين يعلم عنه أنه يعتبر الخبر المحض دون مثل هذه الآيات التي فيها ذكر للدلائل العقلية، فإن هذا إيمان ببعض الكتاب وكفر ببعضه، وإنما دخل عليه هذا مما قاله بعض المتكلمين، ولهذا فهذا الاسم المستعمل عنده "الحشوية" لم يعرف إلا عن أئمة الجهمية والمعتزلة، وكانوا يضيفونه إلى السلف وأئمة الحديث، ثم استعمله المتأخرون من الأشعرية وأمثالهم من المتكلمة كالماتريدي وكثير من أصحابه في مخالفيهم من المثبتة فإن هؤلاء الصفاتية المتكلمة يضيفون السلف إلى التفويض، ويجعلون التصريح بالإثبات في الصفات والأفعال على ما يخالف طريقتهم هو من مقالات الحشوية والمجسمة، والمقصود أن أبا الوليد ابن رشد دخل عليه هذا الوصف من المتكلمين، فإنه من أجهل الناس بمذهب السلف وأهل السنة والحديث، ولهذا لم يعرفه ولم يذكره، ولما هو فيه من الاشتغال بالفقه والشريعة صار يطلق تعظيم الصحابة وطريقتهم وأنهم بنوا على ما انتهى إليه في بيان مقصد الشريعة، قال: "وبالجملة فأكثر التأويلات التي زعم القائلون بها أنها المقصود من الشرع إذا تؤملت وجدت ليس يقوم عليها برهان، ولا تفعل فعل الظاهر في قبول الجمهور لها وعملهم عندها، فإن المقصود الأول بالعلم في حق الجمهور إنما هو العمل . . . وأول من غير هذا الدواء الأعظم الخوارج، ثم المعتزلة بعدهم، ثم الأشعرية ثم الصوفية ثم جاء أبو حامد فطم الوادي على القرى وصرح بالحكمة كلها للجمهور وبآراء الحكماء على ما أداه إليه فهمه . . ."[2].

والمقصود أن معتبر ابن رشد في تسمية ما يقع له كتب أبي حامد وأمثاله، وهذه الأقسام التي ذكرها في الناس من جنس الأقسام التي ذكرها أبو حامد في كتبه، قال في المنقذ من الضلال: ". . . انحصرت أصناف الطالبين عندي في أربع فرق المتكلمون وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر، والباطنية وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم

---

(١) مناهج الأدلة (١٠٢)، ت. د/الجابري

(٢) مناهج الأدلة (١٥٠).

والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم، والفلاسفة وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان، والصوفية وهم يدَّعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة، فقلت في نفسي الحق لا يعدوا عن هذه الأصناف الأربعة، فهؤلاء هم السالكون في طلب الحق، فإن شذ الحق عنهم فلا يبقى في درك الحق مطمع . . . "[1].

وهذا لما ذكر ابن رشد الصفات التي قصد الشارع ذكرها لم يعرف إلا الصفات السبع التي ذكرها أبو المعالي وأبو حامد وأمثالهم من متأخري الأشعرية، ومعلوم بإجماع الناس أن هذه الصفات السبع ليست هي الصفات التي صرح بها السمع وحدها، ومن خصها بالإثبات من المتكلمة فلمعتبر في العقل في تخصيصها[2]، قال ابن رشد: "وأما الأوصاف التي صرح بها الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها فهي أوصاف الكمال الموجودة في الإنسان، وهي سبعة العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع والبصر، والكلام"[3]، فهذه طريقة محدثة في اعتبار مقصد السمع، وقد ضلل ابن رشد من سماهم الحشوية لأنهم لم يعتبروا الدليل النظري السمعي، وهذا مع أنه لا حقيقة له وليس مذهباً لطائفة من أهل القبلة، فإنه لما وقع في بيان مقصد الشرع لم يعتبر من الصفات إلا هذه السبع في بيان مقصد الشريعة مع أن الدلائل السمعية الخبرية والنظرية مصرحة بغير ذلك بإجماع المسلمين، وكل من يعرف القرآن من أهل الكتاب وغيرهم.

والمقصود أن هذا الصنف وهم المتفلسفة القائلون بالتخييل لهم طريقتان: عرفانية ونظرية، وأعيانهم ثلاثة أصناف على هذه الطرق، والطريقة المركبة هي التي عليها حذاقهم كابن سينا وأبي نصر الفارابي وأمثالهم من وجوه هؤلاء، وهذه الطريقة التي وضعها ابن رشد من جنس طريقة ابن سينا التي ذكرها في كتبه، قال في الرسالة

أصناف المتفلسفة المليّة

---

(١) المنقذ من الضلال (٣١)، وبه يتبين كيف اختلط الأمر على أبي حامد واستتم عليه الجهل بطريقة السلف.

(٢) انظر قواعد العقائد للغزالي (٥٦ـ ٥٩)، والإرشاد للجويني (٦١ـ ١٣٦).

(٣) مناهج الأدلة (١٢٩).

الأضحوية: "من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد من الإقرار بالصانع موحداً مقدساً عن الكم والكيف والأين والمتى والوضع والتغير حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع، أو يكون لها جزء وجودي كمي أو معنوي ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخلة ولا بحيث تصح الإشارة إليه أنها هناك، ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور ولو ألقي هذا على هذه الصورة إلى العرب العاربة أو العبرانيين والأجلاف لتسارعوا إلى العناء واتفقوا أن الإيمان المدعو إليه إيمان معدوم أصلاً، ولهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله ثم لم يرد في القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر الأهم شيء ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصلٍ، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر وبعضه تتريهاً مطلقاً عاما جداً لا تخصيص ولا تفسير له . . . ثم قال: فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمونه مقرباً ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل"[1].

القانون الذي ذكر الفلاسفة المبنية في التعارض بين المعقول والمنقول

فهذا القانون من جنس القانون الذي ذكره ابن رشد وإن كان ابن رشد أعدل وأكثر تعظيماً للشريعة، فإن ابن سينا كان من الإسماعيلية الباطنية ثم اتخذ الفلسفة، ثم هؤلاء الفلاسفة منهم من يجعل كل من خرج عن طرقهم الحِكمية وأقيستهم البرهانية فهو من الجمهور وهذه طريقة محققيهم كابن سينا وأمثاله، وهي منتهى أمرهم، ولهذا يستعملها ابن رشد في رده على أبي حامد، وتارة يجعلون أرباب النظر من المتكلمة في مترلة بين الجمهور والحكماء، وابن رشد يبتدئ بهذه الطريقة ويسمي الحكماء بالعلماء، وهو كثير اللبس في كلامه فإنه يذكر مقاصد الفلاسفة في بعض الموارد بأحرف الشريعة، قال في مناهج الأدلة: "والناس في هذه الأشياء في الشرع على ثلاث رتب: صنف لا يشعرون بالشكوك العارضة في هذا المعنى، وخاصة متى تركت هذه الأشياء على ظاهرها في الشرع، وهؤلاء هم الأكثر وهم الجمهور، وصنف عرضت لهم في هذه الأشياء شكوك ولم يقدروا على حلها، وهؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء وهذا

(١) الرسالة الأضحوية لابن سينا (٤٨ ــ ٥٠).

الصنف هم الذين يوجد في حقهم التشابه في الشرع وهم الذين ذمّهم الله تعالى، وأما عند العلماء والجمهور فليس في الشرع تشابه . . ." [1].

قال الإمام ابن تيمية: "ثم من هؤلاء من يقول: النبي كان يعلم الحق ولكن أظهر خلافه للمصلحة، ومنهم من يقول: ما كان يعلم الحق كما يعلمه نظار الفلاسفة وأمثالهم وهؤلاء يفضلون الفيلسوف الكامل على النبي، ويفضلون الولي الكامل الذي له هذا المشهد على النبي كما يفضل ابن عربي الطائي خاتم الأولياء ــ في زعمه ــ على الأنبياء، وكما يفضل الفارابي ومبشر بن فاتك وغيرهما الفيلسوف على النبي، وأما الذين يقولون: إن النبي كان يعلم ذلك فقد يقولون: إن النبي أفضل من الفيلسوف لأنه علم ما علمه الفيلسوف وزيادة وأمكنه أن يخاطب الجمهور بطريقة يعجز عن مثلها الفيلسوف، وابن سينا وأمثاله من هؤلاء" [2].

وفي الجملة فطريقة التخييل هي طريقة الفلاسفة العرفانية والنظارية، وهذه الطريقة يعلم مناقضتها لدين المسلمين، ولهذا صار ما بعث به الرسول عند هؤلاء ليس هو الحق في نفس الأمر، بل هو المناسب للجمهور وأرباب هذه الطريقة يصرحون أن طريقتهم ليست مدركة لا بالعقل ولا بالسمع، بل هي متخذة بالطرق العقلية المبنية على المعارف الحكمية، وهذا هو القياس البرهاني الذي يصححه هؤلاء ويعتبرونه، ولهذا ذكر أئمة هؤلاء كابن سينا وابن رشد أن أخبار السمع موافقة لعقول المخاطبين بها [3]، ولهذا يجعلون أدلتهم المعتبرة بفلسفة الملاحدة ــ أرسطو وأمثاله ــ هي الأقيسة البرهانية، ومن هنا منعوا تحصيلها لمن لم يشتغل بالمعارف الفلسفية ويصححها، وهذا تصريح بأنها ليست طرقاً عقلية محضة، وصاروا يسمون طريقة الجمهور وهو الذي ذكره الشرع عندهم الطرق البسيطة، ويجعلون ما استعمله نظار المتكلمة وغيرهم من الأقيسة الجدلية في الجملة، وربما جعلوها عند قصد إفسادها من الأقيسة السفسطائية، قال ابن رشد:

---

(١) مناهج الأدلة (١٤٨)، ت. د/الجابري.

(٢) درء التعارض (١/٩ــ ١٠).

(٣) انظر الرسالة الأضحوية (٤٨)، مناهج الأدلة (١٦١ــ ١٦٥).

"فالطريق التي سلك الشرع بالناس في تقرير هذا الأصل ليس هو طريق الأشعرية فإنا قد بينا أن تلك الطرق ليست هي من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء ولا هي من الطرق العامة المشتركة للجميع وهي الطرق البسيطة"(١)، ومعلوم أن الطرق التي يستعملها نظار المسلمين من أهل الكلام وغيرهم أقرب إلى المنقول والمعقول من طرق هؤلاء، فإنها مبنية على مقالات أئمة الملاحدة المعطلة من أصناف الفلاسفة، كأرسطو وأمثاله من الملاحدة القائلين بقدم العالم المنكرة للصانع الفاعل القادر، وأرسطو وأمثاله من أخص معظميهم.

ولما كانت طريقة هؤلاء الفلاسفة الملية معلومة الفساد والمناقضة لما بعث به الرسول ﷺ، صار كثير من أربابها ينتحلون التشيع والتصوف، كما هو شأن أئمة الباطنية المتفلسفة، باطنية الشيعة من الإسماعيلية وغيرها كابن سينا وذويه، وهذه طريقة إخوان الصفا وأمثالهم من الباطنية المتشيعة، وكذلك باطنية الصوفية المتفلسفة، كابن عربي الطائي وابن سبعين صاحب الإحاطة والتلمساني وابن الفارض وأمثالهم، ومنهم من يعظم الطرق الباطنية ولا يعين محله منها كما هي طريقة ابن الطفيل صاحب رسالة حي بن يقظان وأمثاله، ومنهم من يميل إلى النظر ويقصد مقاربة الشريعة بما هو عند التحقيق من أعظم طرق المعاندة للشريعة، وهذه طريقة ابن رشد وأمثاله، فإن منتهى مقاربته للشريعة أن يجعلها خاصة بالجمهور ويمنع تأويلها ولا يجعل الحقيقة في نفس الأمر مقولة فيها، وهذا من جنس قول ابن سينا وأمثاله، لكن هذا قربه إلى مقاصد المسلمين وحروفهم(٢).

والمقصود أن هؤلاء المتفلسفة لما كانت أقوالهم مناقضة للمنقول والمعقول كما صرح بذلك حذاقهم أظهر طوائف منهم التشيع والتصوف والتفقه على هذه الطريقة وبهذا نفق قولهم في المسلمين، ولهذا صار كثير من المسلمين، وأصحاب الحروف، والعلم يعظمون صوفية هؤلاء، ما لا يقع لهم في متشيعة هؤلاء؛ لأن الميل عن التشيع أظهر من الميل عن التصوف، وفي المتصوفة ومن أضيف إليهم من الأئمة والأولياء ما اقتضى مثل هذا الالتباس ويجعلون ذلك من اختلاف طرق الولاية، وهذا مما يعلم فساده فإن الولاية

---

(١) مناهج الأدلة (١٦١)، ت. د/الجابري.

(٢) انظر رسالة فصل المقالة فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لابن رشد.

الإلهية كالعلم الإلهي لا يعتبر فيها إلا هدي الرسول وما بعث به، وبعض المتكلمة يستعملون من أحرف هؤلاء المتفلسفة ومقالاتهم مع معارضتهم لطريقتهم في الجملة، كما هي طريقة أبي عبدالله بن الخطيب في كتبه، واعتبر هذا بما يذكره الرازي في المباحث المشرقية، ونهاية العقول، والمطالب العالية، ومنهم من يعظم مثل هذا ويعظم ما هو من طرق هؤلاء، وهذه طريقة أبي حامد مع ذمه لهم وطعنه عليهم، لكنه ينتهي في كثير من المقاصد إلى ما هو من جنس مقالاتهم مما هو ليس معروفا في كلام السلف ونظار المسلمين من أصناف المتكلمة كما هي حاله في رسائله المضنون بها على غير أهلها، وكما يذكر مثل ذلك في جواهر القرآن، ومشكاة الأنوار، ومعارج القدس وغيرها، وأبو حامد، هذا منتهى أمره، بخلاف ابن الخطيب فإنه مضطرب الحال، ولهذا لما ذكر الحكمة من المتشابه رجح القول الذي يقوله ابن سينا وأمثاله في هذا الباب، قال في أساس التقديس: ". . .الخامس وهو السبب الأقوى أن القرآن مشتمل على دعوة الخواص والعوام، والعوام تنبو في أكثر الأمور عن إدراك الحقائق العقلية المحضة، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار إليه ظن أن هذا عدم محض فوقع في التعطيل فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما تخيلوه وتوهموه . . ."[1]، وهذا الذي قاله ابن الخطيب الرازي هو قول ابن سينا الذي ذكره في الرسالة الأضحوية[2].

والمقصود أن من المتكلمة من يستعمل ما هو من طرق هؤلاء الفلاسفة الملية ومقالاتهم، خلافا لما عليه جماهير المتكلمة والنظار، وهذا معتبر بمثل هذا النقل الذي يستعمله أبو حامد وأمثاله وابن الخطيب وأمثاله، وإلا فإن الطريقة الكلامية التي أحدثها أئمة الجهمية والمعتزلة وغيرهم من أئمة المتكلمة، ثم انتحل ما هو منها من انتسب للسنة منهم كأبي الحسن الأشعري وأصحابه هي عند التحقيق مولدة من الفلسفة محصلة من

(١) أساس التقديس لابن الخطيب الرازي (٢٤٩).

(٢) الرسالة الأضحوية (٤٨— ٥١).

مشكاتها، ولهذا ذكر بعض حذاق المتكلمة كأبي الحسن الأشعري[1]، وأبي الفتح الشهرستاني[2] وأمثالهم، أن طريقة الجهمية والمعتزلة في الصفات دخلت عليهم من الفلاسفة، وهذا من أعظم التحقيق الذي ذكره حذاق المتكلمة الصفاتية.

مجمل الفرق بين الفلاسفة الملية والمتكلمين

وفي الجملة فهذه طريقة الفلاسفة في هذا المقام وهم أهل التخييل، وأما أهل التأويل فهؤلاء يقولون: إن الأنبياء لم يقصدوا بما قالوه إلا ما هو الحق في نفس الأمر ثم يقصدون إلى تأويل الدلائل السمعية بما يستعملونه من المجاز وغيره إلى ما يوافق محصلهم من الدلائل العقلية، فهؤلاء أكثر تعظيما للمرسلين من أولئك، وهذا في الجملة حال المتكلمين ومن سلك سبيلهم[3].

وهؤلاء هم أصحاب هذا القانون الذي ذكره الرازي وأمثاله في التعارض بين المنقول والمعقول، فهذه الأوجه من الجواب يعلم بها فساد هذه الطريقة، فإنها مبنية على هذا القول الذي صرح به بعض أعيانهم، وهو حال عامتهم، وهذا مما يحقق أن طريقتهم هذه مولدة من الفلسفة، فإن الفلاسفة الملية يقولون مثل هذا لكنهم لا يقصدون إلى تأويل السمع بما يوافق العقل، ولهذا فإن كثيرا من حذاق المتكلمة يعلمون أن ما تأولوه من السمع على وفق الدلائل الكلامية عندهم أبعد ما يكون عن مقصود الشرع وخطابه، ولهذا طعنت الأشعرية وأمثالها من متكلمة المثبتة على متكلمة النفاة المحضة من الجهمية والمعتزلة بمثل هذه الطريقة، كما هو متحقق في الصفات الإلهية التي تثبتها الأشعرية وتتأولها المعتزلة، وطعنت المتفلسفة في طريقة المتكلمة في التأويل وأنها خلاف مقصود الشارع وليست مما يدل عليه خطابه كما يقوله ابن سينا[4]، وابن رشد[5] وأمثالهما.

---

(١) الإبانة (٣٨، ١١٣ ــ ١١٥).

(٢) الملل والنحل للشهرستاني (١/٤٦ ــ ٥٠).

(٣) انظر درء التعارض (١/١٢ ــ ١٣).

(٤) الرسالة الأضحوية (٤٥ ــ ٥٥).

(٥) مناهج الأدلة (١٥٧ ــ ١٥٨).

قال الإمام ابن تيمية عن أصحاب التأويل من المتكلمة ومن سلك سبيلهم: "وهم في أكثر ما يتأولونه قد يعلم عقلاؤهم علما يقينيا أن الأنبياء لم يريدوا بقولهم ما حملوه عليه، وهؤلاء كثيرا ما يجعلون التأويل من باب دفع المعارض فيقصدون حمل اللفظ على ما يمكن أن يريده متكلم بلفظه، لا يقصدون طلب مراد المتكلم به، وحمله على ما يناسب حاله، وكل تأويل لا يقصد به صاحبه بيان مراد المتكلم وتفسير كلامه بما يعرف به مراده وعلى هذا الوجه الذي به يعرف مراده، فصاحبه كاذب على من تأول كلامه، ولهذا كان أكثرهم لا يجزمون بالتأويل بل يقولون: يجوز أن يراد كذا، وغاية ما معهم إمكان احتمال اللفظ، وأما كون النبي المعين يجوز أن يريد ذلك المعنى بذلك اللفظ فغالبه يكون الأمر فيه بالعكس ويعلم من سياق الكلام وحال المتكلم امتناع إرادته لذلك المعنى بذلك الخطاب"[(١)].

ولهذا تحقق لكثير من أرباب التأويل فساده، كالأستاذ أبي المعالي فإنه اتخذ طريقة التأويل في مبدأ أمره وصنف على هذه الطريقة الشامل والإرشاد، ثم صرح في الرسالة النظامية بفساد هذه الطريقة، قال: "اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها وإجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها، فرأى بعضهم تأويلها والتزام هذا المنهج في آي الكتاب وما يصح من سنن الرسول ﷺ، وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الرب تعالى، والذي نرتضيه رأيا وندين لله به عقلا اتباع سلف الأمة . . ."[(٢)]، ولهذا صار الرازي صاحب هذا القانون يتردد في التأويل والتوقف، وإذا جزم بالتأويل فإنه لا يوجبه، ومعلوم أنه لو كان يستلزم تعيين الحق الذي يجب الإيمان به في نفس الأمر للزم اتخاذه، وهذا مما يعلم به فساد هذا القانون الذي ذكره. وأيضا فإن تقديم المعقول على المنقول ممتنع؛ لأن كون الشيء معلوما بالعقل أوليس كذلك من الأمور النسبية الإضافية، ومن هنا تحصلت أدلة متناقضة من المعقول عن هذه الطوائف الكلامية، كل طائفة تعارض بدليلها الدليل السمعي مع

استكمال أوجه الرد على قانون المتكلمين

(١) درء التعارض (١٢/١).
(٢) الرسالة النظامية (٣٢– ٣٣).

معرفتهم بتناقض أدلتهم العقلية، وهذا معتبر في دلائل المعتزلة والأشعرية، وهذا لا مخرج منه إلا بفرض دليل عقلي قطعي الثبوت والدلالة، متفق عليه يعارض به السمع، وهذا مما يعلم امتناع تحققه، وهو فرض يفرضه الذهن لا وجود له في الخارج.

ولهذا فإن سائر المسائل التي يزعمون إن الدلائل العقلية فيها تعارض الدلائل السمعية هي عند هؤلاء المتكلمة من مثارات الغلط والاشتباه، ولهذا اختلف فيها قولهم بما لم يقع مثله في المسائل التي لم يذكروا معتبرها من العقل[1].

وأيضا فإن المسائل الإلهية المتعلقة بأفعال الرب وصفاته، وقضائه، وحكمه، ليست سائرها من المسائل التي تعلم بصريح العقل حتى يمكن مثل هذا التعارض[2]، ومعلوم أن المجهول لا يعارض المعلوم باتفاق العقلاء، وأيضا فمثل هذا التعارض لا يمكن فرضه إلا بفرض سبق المعرفة المفصلة بالعقل في العلم الإلهي، وهذا يحقق أنه ليس مستفادا من جهة الرسل، بل يكون ما بعث به الرسل مما يوقع الاشتباه، ويوجب العناد والرد لما بعثوا به، فإنه على هذا القانون الكلامي قضى بخلاف ما هو معلوم، فكيف يقال مع هذا إن العقول تصدق ما جاءت به الأنبياء، وإن العلم بالنبوة ثبت بالعقل؟. وأيضا فإن استلزام تقديم النقل على العقل القدح في العقل كما ذكره الرازي وأمثاله من أصحاب هذا القانون، فاستلزام تقديم العقل على النقل القدح في النقل والعقل من باب أولى، بل يكون العقل متناقضا، تارة يعتبر السمع ويصححه وتارة يمنعه ويعارضه، وإذا حصل التفريق بالمحل كما هو منتهى جواب هؤلاء امتنع تحصيل منع الثاني بصحة الأول، فإن هذا حقيقة عدم الاطراد، ومعلوم أن الدلائل العقلية المعنية لا يلزم اطرادها، بل فيها المختلف والمؤتلف، ومعلوم عند سائر المتكلمة أن أدلتهم التي عارضوا بها ظواهر النصوص هي من المختلف عندهم، ولو فرض اتفاقهم عليها، فإن غيرهم من أهل النظر والشريعة والفلسفة ينازعهم فيها بخلاف تقديم العقل على النقل، فإنه يوجب التناقض وهذا حكم معلوم الفساد باتفاق العقلاء.

---

(١) انظر درء التعارض (١/١٤٤).

(٢) انظر درء التعارض (١/١٤٨).

وأيضا فإنه من المعلوم أنه ليس في الأحاديث الصحيحة ما يعلم معارضته للأدلة العقلية الخفية، فأن لا يكون فيها ما يعلم معارضته للعقل الصريح من باب أولى[1].

وأيضا فإن هذا المسائل التي تعارض فيها العقل والنقل عندهم ليست من المسائل التي قضى العقل بأحكامها على التفصيل صريحا، بل هي من محال التردد، وجمهور ما يعتبرونه من المقدمات مقول بالتقليد لأئمة المتفلسفة كأرسطو وأمثاله وإن كان هؤلاء المتكلمون ينازعوهم في نتائجهم وترتيب مقدماهم في الجملة، وهذا هو حقيقة النزاع بين الفلاسفة والمتكلمة، وإلا فإنهم اتخذوا مقدمات مأخوذة عن هؤلاء ورتبوها على طريقتهم التي قصدوا بها موافقة دين المسلمين وكسر صولة الفلاسفة، وهم عند التحقيق متأخرون عن رتبة التمام، مع عنايتهم في الرد على الفلاسفة بنصر دين المسلمين والانتصار للقرآن والرسول ﷺ مما هو من الحمد والله يؤتي كل ذي فضل فضله له الحكم وإليه يرجعون، فباب المقاصد مقام وباب العلم والمعرفة مقام آخر، فإن من فسد قصده ومعرفته وعلمه في هذا الباب من العلم الإلهي فهو من أئمة الزنادقة الملحدين، بخلاف نظار المسلمين من المتكلمين وغيرهم، فإنهم مع فساد ما قرروه في كثير من موارد هذا الباب ومناقضته لصحيح المعقول وصريح المنقول، فإنهم في الجملة راموا صحيحا مع تقصيرهم في باب المقاصد في الجملة بما استعملوه من التقليد وأمثال ذلك، فهذا من الظلم الذي وقعوا فيه، لكن هذا مقام ومقام فساد المقاصد مقام آخر، وهو حال الزنادقة الملاحدة، والله لا يؤاخذ إلا من قامت عليه الحجة الرسالية.

والمقصود أن المحصلات العقلية التي يذكرها المثبتة والنفاة من نظار أهل الشريعة، وأهل الكلام متعارضة، فيكون ما وافق السمع منها هو الصحيح، وهو الذي ذكره نظار أهل السنة وهذا يتحقق به موافقة المعقول للمنقول، ويكون السمع قضى بصحة هذا المعتبر العقلي بخلاف ما عارضه، فإنه معارض بالسمع والعقل ومعلوم أن ما علم صحته بالدليل المجمع عليه ليس كما علم صحته بالدليل المختلف فيه، لو كان المجمع عليه لا يعارضه.

---

(١) درء التعارض (١/١٥١).

وأيضا فإنه يقال: إذا تعارضت الأدلة العقلية، وهذا حال عامة النظار فإنهم متنازعون في أحكام العقل في العلم الإلهي، على طرق معلومة فهنا يستعمل هذا القانون الذي اعتمدوه فإما أن يقدم الموافق منها للسمع أو يقدم المعارض منها للسمع، أو ترفع مطلقا أو تقبل مطلقا، ومعلوم فساد جمعها ورفعها، فإنه إما جمع للنقيضين أو رفع للنقيضين، ويعلم بالعقل والنقل فساد تقديم ما يعارضه السمع، لأنه لم يصححه شيء لا من العقل ولا من النقل.

وأيضا فإنه يوجب أن صحة دليل العقل تعرف بمعارضة السمع لها، وفساد دليل العقل يعرف بموافقة السمع له، وهذا معلوم الفساد عند سائر المسلمين بل عند سائر العقلاء من المسلمين والكافرين، فإن الكفار أجمعوا على تصحيح موارد من العقل جاء به السمع و لم يكن هذا موجبا لتكذيبها عندهم، ولما علم عدم إمكان هذا لزم اعتبار ما وافق المنقول من حكم المعقول.

وأيضا فإن أهل العلم والمعرفة أولى بمعرفة المعقول من أرباب التقليد، وهذا متفق عليه بين النظار ولهذا أوجبوا النظر(١)، ومعلوم أن أهل الشريعة والأثر أئمة السنة والحديث هم أصحاب العلم والمعرفة، فإن أقوالهم معتبرة بأقوال المعصوم وما بعث به ومعلوم أن الأخذ بالمقالات المعصومة بالوحي لا يضاف إلى التقليد، بل هو من أهل العلم والمعرفة، وهذا هو الذي وصف الله به الأنبياء وأتباعهم فهؤلاء هم أهل العلم المقتدين، وهؤلاء المتكلمة يذمون التقليد مطلقا، وإذا صححوه جعلوه مناسبا للعامة مع أنهم مقلدة عند التحقيق، وبإجماع الناس فإن أرباب التقليد أقصر في معرفة حكم المعقول من أرباب العلم والمعرفة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "ولهذا تجدهم عند التحقيق مقلدين لأئمتهم فيما يقولون أنه من العقليات المعلومة بصريح العقل، فتجد أتباع أرسطو طاليس يتبعونه فيما ذكره من المنطقيات والطبيعيات والإلهيات، مع أن كثيرا منهم قد يرى بعقله نقيض ما قاله أرسطو وتجده لحسن ظنه به يتوقف مع مخالفته، أو ينسب النقص في الفهم إلى نفسه مع أنه يعلم أهل العقل المتصفون بصريح العقل أن

(١) يأتي شرح مسالة النظر في الباب الثاني، الفصل الثاني.

في المنطق من الخطأ البين ما لا ريب فيه كما ذكر في غير هذا الموضع، وأما كلامه وكلام أتباعه كالاسكندر الأفروديس وبرملي وثاسطيوس والفارابي وابن سينا والسهروردي المقتول وابن رشد الحفيد وأمثالهم في الإلهيات فما فيه من الخطأ الكثير والتقصير العظيم ظاهر لجمهور عقلاء بني آدم، بل في كلامهم من التناقض ما لا يكاد يستقصى، وكذلك أتباع رؤوس المقالات التي ذهب إليها من ذهب من أهل القبلة وإن كان فيها ما فيها من البدع المخالفة للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، ففيها أيضا من مخالفة العقل الصريح ما لا يعلمه إلا الله كأتباع أبي الهذيل العلاف وأبي إسحاق النظام وأبي القاسم الكعبي وأبي علي وأبي هاشم وأبي الحسين البصري وأمثالهم وكذلك أتباع من هو أقرب إلى السنة من هؤلاء كأتباع حسين النجار وضرار بن عمرو مثل أبي عيسى محمد بن عيسى برغوث الذي ناظر أحمد بن حنبل، ومثل حفص الفرد الذي كان يناظر الشافعي، وكذلك أتباع متكلمي أهل الإثبات كأتباع أبي محمد عبدالله بن سعيد ابن كلاب وأبي عبدالله محمد بن عبدالله بن كرام وأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري وغيرهم، بل هذا موجود في أتباع أئمة الفقهاء وأئمة شيوخ العبادة كأصحاب أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد وغيرهم . . ."(1).

وهذا سبق الإشارة إليه، وبيانه أن يقال: إن القول بتقديم الناظر لمعقوله على السمع قول لا ينضبط، بل هو ممتنع فإن هؤلاء يقولون: المعقول الذي يقدم على السمع هو المعقول الذي تعلم صحته، ومعلوم أن المعقول الذي تعلم صحته لا يعارض السمع وفرض هذا فرض ممتنع لا وجود له، ولهذا تجد سائر ما تذكره الطوائف من المعقولات ليست مما يعلم صحتها، بل مما تنازعوا فيه، وهي عند التحقيق مما يعلم فسادها أو فساد معارضتها للمنقول.

وفي الجملة فتنازع أصحاب المعتبر العقلي من الفلاسفة والمتكلمة يعلم به أنهم لم يقدموا على المنقول ما يعلم صحته من المعقول، بل ما يتخذونه من المعقولات، وكل طائفة من هؤلاء تجزم بمعتبرها وفساد معتبر غيرها من المعقول، فلو صح مثل هذا لجاز

---

(1) درء التعارض (١/١٥٣ـ ١٥٥).

لسائر أهل النظر أن يعارضوا ما جاءت به الشريعة بما يعدونه من أحكام العقل، وهذا هو الذي سلط الزنادقة على عقائد المسلمين، فإن هؤلاء المتكلمة وأمثالهم عارضوا المنقول لإثبات ما هو معلوم بأوائل العقول، مما يشاركهم فيه غيرهم من المشركين، فضلا عن المسلمين وأهل الكتاب، فإن جماهير المشركين يقرون بالرب سبحانه وكماله وتتره عن النقص في الجملة ويقولون بحدوث العالم، فضلا عن كون أكثر مادة هؤلاء الملية من الفلاسفة والمتكلمة محصل عن أرسطو وأمثاله من الفلاسفة الملاحدة القائلين بقدم العالم، فإن جمهور ما يذكره الفلاسفة الملية كابن سينا وذويه وابن رشد وأمثاله وأبي نصر الفارابي وأمثاله هي فلسفة المشائين أتباع أرسطو صاحب التعاليم، وإذا اختلف في قوله وقول سلفه الفلاسفة فإنهم في جمهور هذا يقدمون قوله مع ما في قوله في الإلهيات من النقص والاضطراب، ولهذا تنازع أتباعه من الملية وغيرهم وصار كل ينتحل طريقة يضيفها إلى أرسطو ويبطل غيرها، وبهذا طعن ابن رشد في كتبه على أبي علي ابن سينا وأمثاله بخروجهم عن مقالات أرسطو والإحداث في طريقته مع أن ابن سينا عند التحقيق أحذق بالفلسفة التي ذكرها أرسطو وغيره من أبي الوليد ابن رشد، فإنه واسع النظر في كلام الفلاسفة، مستتم المقصد إلى الفلسفة، وإن كان كثير التلفيق بين المختلف، فإن المقصود هنا ذكر معرفته ونظره لا صوابه وتحقيقه، وابن رشد كثير التوحد والاختصاص بأرسطو لكنه يبالغ في صحة مذهبه وتصحيح معرفته به.

مادة الفلاسفة الملية

وفي الجملة فالعارفون بما كتبه ابن سينا في الشفاء والإشارات والتنبيهات والتعليقات وعيون الحكمة والنجاة، وأمثالها من كتبه ورسائله، وما كتبه ابن رشد في شرحه وتلخيصه لمذهب أرسطو، وما ذكره في كتبه كتهافت التهافت الذي رد به على أبي حامد، وما ذكره في مناهج الأدلة وغيرها، وما ذكره أهل النظر في هذا المقام يعلمون تقدم ابن سينا في هذا الباب، ومعرفته بأحكام الفلسفة النظرية والعرفانية على غير مذهب منها، بخلاف ابن رشد فإنه قاصر المعرفة بأحكام العرفانية وكلامها وتقريرها ويستعمل الطريقة النظرية وليس له عناية وسعة تحصيل لطرقهم النظرية، بل منتهى تحقيقه ما يذكره عن أرسطو وأتباعه، ومعلوم أن مذهب أرسطو طاليس

والمشائية هو من أفسد مذاهب الفلاسفة وكثير من الفلاسفة قبل أرسطو خير منه، فإن كثيرا من الفلاسفة قبله يقرون بحدوث العالم.

وفي الجملة فهؤلاء الفلاسفة الملية كأبي نصر وابن سينا وابن رشد وأمثالهم مع تعظيمهم لأرسطو قد اختلفوا عليه، ثم منهم من ينتهي إلى قول أرسطو ولا يعتبر في الجملة إلا مذهبه كابن رشد، ومنهم من يذكر مذهبه ومذهب غيره، وإن كان يعتمد عليه في العقليات ويميل إلى غيره في العرفان، وهذه طريقة الفلاسفة النظارية العرفانية من الباطنية كابن سينا وأمثاله، ولهذا صار يصنف على هذه الطريقة تارة وعلى هذه الطريقة تارة، وتارة يركب مادته من هذا وهذا، كما في الإشارات والتنبيهات، قال ابن الطفيل صاحب رسالة حي بن يقظان: "وأما كتب أرسطو طاليس فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته في كتاب الشفاء وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك، وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين، وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بكتابه في الفلسفة المشرقية ومن عنى بقراءة كتب الشفاء وبقراءة كتب أرسطو طاليس ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق وإن كان في كتاب الشفاء أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو، وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب الشفاء على ظاهره دون أن يتفطن لسرده وباطنه لم يوصل به إلى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ أبو علي في كتاب الشفاء"[١].

والمقصود أن الفلاسفة الملية متنازعون ولا يعرفون سائر الطرق الفلسفية، بل جمهور معتبرهم قول الفلاسفة القدمية وهذا من أخص ما عاندوا به دين المسلمين، قال الإمام ابن تيمية: "وأما الفلاسفة فلا يجمعهم جامع، بل هم أعظم اختلافا من جميع طوائف المسلمين واليهود والنصارى، والفلسفة التي ذهب إليها الفارابي وابن سينا إنما هي فلسفة المشائين أتباع أرسطو صاحب التعاليم وبينه وبين سلفه من النزاع والاختلاف ما يطول وصفه ثم بين أتباعه من الخلاف ما يطول وصفه، وأما سائر طوائف الفلاسفة فلو حكي اختلافهم في علم الهيئة وحده لكان أعظم من اختلاف كل

---

(١) رسالة حي بن يقظان (٣٤ـ ٣٥).

طائفة من طوائف أهل القبلة، والهيئة علم رياضي حسابي هو من أصح علومهم فإذا كان اختلافهم فيه فكيف باختلافهم في الطبيعيات أو المنطق؟! فكيف بالإلهيات؟! واعتبر هذا بما يذكره أرباب المقالات عنهم في العلوم الرياضية والطبيعية، كما نقله الأشعري عنهم في كتابه في مقالات غير الإسلاميين، وما ذكره القاضي أبو بكر عنهم في كتابه في الدقائق، فإن في ذلك من الخلاف عنهم أضعاف أضعاف ما ذكره الشهرستاني وأمثاله ممن يحكي مقالاتهم فكلامهم في العلم الرياضي الذي هو أصح علومهم العقلية قد اختلفوا فيه اختلافاً لا يكاد يحصى، ونفس الكتاب الذي اتفق عليه جمهورهم وهو كتاب المجسطي لبطليموس فيه قضايا كثيرة لا يقوم عليها دليل صحيح وفيه قضايا ينازعه غيره فيها وفيه قضايا مبنية على أرصاد منقولة عن غيره تقبل الغلط والكذب، وكذلك كلامهم في الطبيعيات في الجسم وهل هو مركب من المادة والصورة أو الأجزاء التي لا تنقسم أو ليس مركباً لا من هذا ولا من هذا؟. . . وهذا كثير في مسائل الهيئة ونحوها من الرياضيات وفي أحكام الجسم وغيره من الطبيعيات فما الظن بالعلم الإلهي؟ وأساطين الفلسفة يزعمون أنهم لا يصلون فيه إلى اليقين وإنما يتكلمون فيه بالأولى والأحرى والأخلق . . ."(١).

وكذلك المتكلمة فإنهم متنازعون في كثير من المقدمات العقلية التي يعتبرونها مبنى قولهم، بل في أكثرها، واعتبر ذلك بما يذكره أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين فإنه ذكر نزاعهم في مقالاتهم بما يطول وصفه، ثم ذكر نزاعهم في المواد الأولى للعلم الكلامي، وهي المسائل المولدة كمسألة الجسم، والجوهر، والعرض والخلاء، وبقاء الأعراض، وتماثل الأجسام وغيرها، فهذا نزاعهم فيه لا يكاد يستقصى، وهو أصل مادتهم، وكذلك ما يذكره الشهرستاني في الملل والنحل فإنه ذكر فيه اختلاف الناظرين والبصراء والمكاشفين من أصحاب المعارف والتعاليم من المسلمين وغيرهم، ثم يكون منتهى أمره مع سعة نظره ومعرفته بالمقالات الحيرة والاضطراب

(١) درء التعارض (١/١٥٧ـ ١٥٩).

كما ذكره في نهاية الإقدام[1]، لأنه لم يعرف قول السلف والأئمة وإن كان يذكره بما ليس هو عند التحقيق[2].

تأخر الكتب الكلامية عن تحقيق ذكر مذهب السلف

والمقصود أن الكتب المصنفة في المقالات كمقالات أبي الحسن الأشعري، والملل والنحل لأبي المعالي الجويني ولأبي الفتح الشهرستاني، والمحصل لمحمد بن عمر الرازي واعتقادات فرق المسلمين والمشركين، فضلاً عن كتب المتكلمين المصنفة في مذاهبهم ككتب المعتزلة، ككتب عبدالجبار بن أحمد كالمغني والمحيط بالتكليف وشرح الأصول، وما صنفه أبو رشيد النيسابوري في الخلاف بين البصرية والبغدادية وما ذكره الزمخشري وأمثاله من المعتزلة كأبي الحسين البصري صاحب المعتمد في أصول الفقه ورسائل أبي عثمان الجاحظ الكاتب، وما نقله أعيان الزيدية عنهم الذين انتحلوا الاعتزال، وكذلك كتب الأشعرية كاللمع والموجز لأبي الحسن الأشعري، والتمهيد والإنصاف للقاضي أبي بكر الباقلاني، والتأويلات لابن فورك، وأصول الدين والفرق بين الفرق لعبدالقاهر البغدادي، والشامل والإرشاد واللمع للجويني، وقواعد العقائد وحجة التأويل والاقتصاد لأبي حامد الغزالي، وكتب ابن الخطيب الرازي كالأربعين والخمسين ومعالم أصول الدين والمطالب العالية والمباحث المشرقية ونهاية العقول وأساس التقديس وأمثال ذلك وكتب أبي الحسن الآمدي كأبكار الأفكار وغاية المرام، والمواقف للأيجي وغيرها من كتب الأشعرية المتأخرة التي هي نقل في الجملة، فإن اختلاف المذهب وقع بين طبقة أبي الحسن الأشعري إلى مجيء ابن الخطيب الرازي وأبي الحسن الآمدي، فما بين هؤلاء وهؤلاء وقع فيه اختلاف في المذهب بين أعيان هؤلاء وأما الأشعرية بعد ابن الخطيب وأبي الحسن الآمدي فهم في الجملة مقلدة، ومن يقدم منهم فلما عرف به من حسن الاختيار والترجيح وحسن التراتيب وكذلك كتب أبي منصور الماتريدي كالتوحيد ومحاسن التأويل، وكتب أصحابه كالتمهيد لأبي المعين النسفي وإشارات المرام للبياضي وغيرها من كتب هؤلاء، فسائر هؤلاء إما أنهم لا يذكرون قول السلف، أو يذكرونه على غير وجهه، أو يعرفونه مجملاً، وهذا حال فاضلهم كالأشعري وأمثاله.

---

(١) انظر نهاية الإقدام (٣).

(٢) انظر ذكره له في الملل والنحل (١/٩٣).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وهذا من حيث الجملة معلوم فالمعتزلة ومن اتبعهم من الشيعة يقولون إن أصلهم المتضمن نفي الصفات والتكذيب بالقدر الذي يسمونه التوحيد والعدل معلوم بالأدلة العقلية القطعية، ومخالفوهم من أهل الإثبات يقولون إن نقيض ذلك معلوم بالأدلة القطعية العقلية بل الطائفتان ومن ضاهاهما يقولون: إن علم الكلام المحض هو ما أمكن علمه بالعقل المجرد بدون السمع، كمسألة الرؤية وخلق الأفعال وهذا هو الذي يجعلونه قطعياً ويؤثمون المخالف فيه، وكل من طائفتي النفي والإثبات، فيهم من الذكاء والعقل والمعرفة ما هم متميزون به على كثير من الناس وهذا يقول: إن العقل الصريح دل على النفي، والآخر يقول: العقل الصريح دل على الإثبات، وهم متنازعون في المسائل التي دلت عليها النصوص كمسائل الصفات والقدر، وأما المسائل المولدة كمسألة الجوهر الفرد وتماثل الأجسام وبقاء الأعراض وغير ذلك ففيها من النزاع بينهم ما يطول استقصاؤه وكل منهم يدعي فيها القطع العقلي ثم كل من كان عن السنة أبعد كان التنازع والاختلاف بينهم في معقولاتهم أعظم فالمعتزلة أكثر اختلافاً من متكلمة أهل الإثبات، وبين البصريين والبغداديين منهم من النزاع ما يطول ذكره، والبصريون أقرب إلى السنة والإثبات من البغداديين . . . وأما الشيعة فأعظم تفرقاً واختلافاً من المعتزلة . . ."[1].

استتمام أوجه الرد على قانون التعارض الكلامي

والمقصود أن تقديم المعقول على المنقول أمر ممتنع، لأن المعقول الذي تعلم صحته المعارض للمنقول ممتنع، ولهذا ليس له مثال في الخارج وسائر ما يذكره أصحاب هذا القانون وغيرهم من الفلاسفة هو من جنس معارضات المشركين الذين قالوا لو شاء الله ما أشركنا، وقولهم: من يحيي العظام وهي رميم وأمثال ذلك من الوهميات والملتبسات، ولهذا لم يتفق المتكلمون على حكم عقلي واحد عارضوا به السمع، بل إما يتنازعون في أصله أو في بعض مقدماته أو في ترتيبها.

وأيضاً فإنه على هذا القانون لا يعتبر الدليل السمعي إلا إذا علم عدم معارضة المعقول له، ومعلوم أن المعقول الذي يستعمله هؤلاء لا حد له، فعلى هذا يكون

(١) درء التعارض (١/١٥٦ـ ١٥٧).

الاستدلال بالسمع منتفيا، فإن ما كان شرط قبوله عدم ما لا يتناهى تعذر قبولـه، لأن العلم بعدم ما لا يتناهى ممتنع فيكون القبول ممتنعا، ولهذا صار أصحاب هـذا القـانون كالرازي وأمثاله يذكرون هذا، قال في المحصل: "مسألة الدليل اللفظي لا يفيد اليقـين إلا عند تيقن أمور عشرة: عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ وإعرابها وتصريفها وعـدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص بالأشخاص والأزمنة وعدم الإضمـار والتأخـير والتقديم والنسخ وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه . . ."[1].

وأيضا فإن الدلائل العقلية التي تجعلها كل طائفة معتبرها، وتعارض بها ظواهـر النصوص، يعلم فسادها في العقل والشرع، والعلم بمعارضتها للسمع متفق عليـه بـين الناس من أصحابها وغيرهم، وكذلك هذه الأدلة التي هي معتبر الطوائـف ويحققـون مخالفتهم للسمع بها هي فاسدة بحكم العقل، وهذا يحققه مخالفوهم مـن أهـل السـنة والحديث ويقع منه أحرف فاضلة في رد بعض الطوائف على بعض كالأشـعرية مـع المعتزلة، وإن كان من الدلائل العقلية ما يكون صحيحا ولا يكون عند التحقيق معارضا للسمع، ومثل هذا وإن سمته بعض الطوائف معارضا فليس هو معتبر مذهبهم في الجملـة وأيضا فإن الأمور التي زعموا معارضة المعقول فيها للمنقول هي مما يعلم بـالضرورة أن الرسول جاء به، وقصد تقريره وليس في خطابه ما يخالفه أو يعارضه، كما يقول ذلـك سائر أهل السنة والفلاسفة الملية وجماهير المتصوفة حتى الباطنية منهم، وحذاق المتكلمـة على هذا بل هو حقيقة مذهب أئمة متكلمة النفاة كالجهم بن صفوان وأبي إسـحاق النظام وأمثالهم، ومن تأول نصوص الإثبات على ما ينتهي إليه مـن النفـي أو تـأول الإثبات بغيره من الإثبات أو تأول النفي المجمل بالنفي المفصل الذي جاء الشرع بذكـره على التفصيل مثبتا، كما هي أحوال لجماهير المعتزلة ومتكلمة الصفاتية، فهذا من جنس تأويلات الباطنية المتفلسفة (باطنية الشيعة وباطنية الصوفية) لأصول التوحيد والشـريعة، فإن الإثبات ليس هو النفي، والشيء ليس هو غيره، والمجمل المنفي ليس هـو المفصـل المثبت باتفاق العقلاء.

---

(١) المحصل (٧١).

وأيضا فإن الدليل السمعي إن قصد به الخبري المحض، فهذا لا يقال فيه عارضه ما هو عقلي، لأن كونه خبريا محضا يوجب عدم ورود المعارض العقلي أو غيره عليه، وليس سائر أدلة الشرع هي خبرية محضة، بل في القرآن والحديث من الأمثال المضروبة التي هي الدلائل العقلية المفيدة لليقين، وإن أريد بالسمعي الشرعي سواء كان خبريا محضا أم لا كالأمثلة المضروبة فهذا ما يعارضه لا يسمى عقليا ولا خبريا، بل بدعيا.

قال الإمام ابن تيمية: "كون الدليل عقليا أو سمعيا ليس هو صفة تقتضي مدحا ولا ذما، ولا صحة ولا فسادا، بل ذلك يبين الطريق الذي به علم وهو السمع أو العقل وإن كان السمع لا بد معه من العقل، وكذلك كونه عقليا أو نقليا، وأما كونه شرعيا فلا يقابل بكونه عقليا وإنما يقابل بكونه بدعيا إذ البدعة تقابل الشرعة، وكونه شرعيا صفة مدح وكونه بدعيا صفة ذم، وما خالف الشريعة فهو باطل ثم الشرعي قد يكون سمعيا وقد يكون عقليا . . ."[1]، ثم قال: "وكثير من أهل الكلام يظن أن الأدلة الشرعية منحصرة في خبر الصادق فقط وأن الكتاب والسنة لا يدلان إلا من هذا الوجه، ولهذا يجعلون أصول الدين نوعين العقليات والسمعيات ويجعلون القسم الأول مما لا يعلم بالكتاب والسنة وهذا غلط منهم، بل القرآن دل على الأدلة العقلية وبينها ونبه عليها وإن كان من الأدلة العقلية ما يعلم بالعيان ولوازمه"[2].

وأيضا فإن هؤلاء المتكلمة إما أن ينتهوا إلى التأويل أو التفويض والأول طريق المعتزلة وأئمة النفاة، ومتكلمة أهل الإثبات يجمعون الطريقتين أو يستعملون هذا تارة وهذا تارة بحسب أقوالهم وأحوالهم، ومعلوم أن التأويل الذي يعينونه ليس مما يوجبه العقل ابتداء فإنه ما فرض صحته غايته أنه ممكن وليس واجبا، فلم يكن المعارض العقلي معينا للتأويل وجوبا وهذا متفق عليه بين هؤلاء في الجملة، ولهذا تختلف تأويلاتهم وإذا قضى بإمكانه فالممكن يصح عدمه ويمتنع أن يحصل وجوبه باللغة؛ لأن اللغة لو كانت توجبه لكان القول به مبتدأ ولم يرد التعارض والتأويل فتبين أن التأويل يوجب فساد هذا القانون وأما من يستعمل التوقف والتفويض أو يصححه، مع قوله بهذا القانون

(١) درء التعارض (١/١٩٨).

(٢) درء التعارض (١/١٩٩).

كالرازي وغيره من متكلمة الصفاتية من أصحاب أبي الحسن وغيرهم، فـــهم أظــهر تناقضا من المعتزلة وأمثالهم، فإن التعارض لا يقع إلا في أحد جهتي الدليـــل، وثبــوت السمعي قطعي بإجماع المسلمين فامتنع فرض التعارض فيه فإذا رجع الفرض في الدلالــة فالتعارض بين الدلالتين فرع عن العلم بهما فكيف يقال مع هذا بـــالتفويض في دلالـــة النقل، فإن المجهول يمتنع أن يعارض المعلوم، ولهذا أعرض أئمة النفاة من المعتزلة وغـيرهم عن هذه الطريقة، والمتأخرون من متكلمة أهل الإثبات ينتهون إليها عند ترك التـــأويل أو تعذره عليهم، وجمهورهم يجعل السلف عليها، وهي من أفسد الطرق في هذا البـــاب وحقيقتها إسقاط المنقول والمعقول.

وأيضا فإن أهل هذا القانون يتأولون الدلالة السمعية لتوافق الدلائل العقلية مـــع قولهم بتعارض السمع والعقل، وهذا من أعظم التناقض، فإن ما علم من السمع موافقتـه للمعقول فهو المقصود به في نفس الأمر، وما علم انتفاؤه فلا يضاف إلى الدليل، فـــإن الدليل ليس يقصد منه إلا تعيين مراد المتكلم به، ويمتنع إرادة المتعـــارضين في الدليـــل الواحد، ولهذا فإن أئمة النفاة من الفلاسفة كابن سينا وأمثاله، وابـــن رشـــد وأمثالـــه يعلمون امتناع هذه الطريقة الكلامية، والجمع بين أدلتهم العقلية وبين الشرع بالتـأويل، قال الإمام ابن تيمية: "ولهذا كان ابن النفيس المتطبب الفاضل يقول: ليس إلا مذهبـــان مذهب أهل الحديث أو مذهب الفلاسفة فأما هؤلاء المتكلمون فقولهم ظاهر التنـــاقض والاختلاف، يعني أن أهل الحديث أثبتوا كل ما جاء به الرسول وأولئك جعلوا الجميـــع تخييلا وتوهيما، ومعلوم بالأدلة الكثيرة السمعية والعقلية فساد مذهب هؤلاء الملاحـــدة فتعين أن يكون الحق مذهب السلف أهل الحديث والسنة والجماعة، ثم ابن سينا وأمثالـه من الباطنية المتفلسفة والقرامطة يقولون: إنه أراد من المخاطبين أن يفهموا الأمر علـــى خلاف ما هو عليه وأن يعتقدوا ما لا حقيقة له في الخارج؛ لما في هذا التخييل والاعتقاد الفاسد لهم من المصلحة، والجهمية والمعتزلة وأمثالهم يقولون أراد أن يعتقدوا الحق علـــى ما هو عليه مع علمهم بأنه لم يبين ذلك في الكتاب والسنة بل النصوص تـــدل علـــى نقيض ذلك، فأولئك يقولون أراد منهم اعتقاد الباطل وأمرهم به، وهؤلاء يقولـــون أراد اعتقاد ما لم يدلهم إلا على نقيضه، والمؤمن يعلم بالاضطرار أن كلا القولين بـــاطل ولا

بد للنفاة أهل التأويل من هذا أو هذا وإذا كان كلاهما باطلا كان تأويل النفاة للنصوص باطلا"[1].

وفي الجملة فهذا القانون الذي هو أصل العلم الكلامي يعلم فساده بأوجه مستفيضة من المنقول والمعقول، وليس هذا المقام مقام شرح ذلك فإن المقصود هنا ذكر جمل من القول يحصل بها المقصود[2]، مع أنه يعلم أن هذا القانون الذي ذكره المتكلمة وهو أصل طريقتهم خير من القانون الذي ذكره الفلاسفة الباطنية كابن سينا وأمثاله في هذا المقام، فإن هؤلاء المتكلمة أقرب إلى الشريعة من هؤلاء المتفلسفة، وفي المتكلمة والمصححين لما هو من طرقهم من هو من أهل العلم والديانة عند المسلمين كطائفة من أصحاب الأئمة والفقهاء ومتأخري أهل الحديث، فإن منهم من يصحح بعض الطرق الكلامية التي استعملها من عرفوا بالإثبات كأبي الحسن الأشعري مع عدم اشتغاله بالعلم الكلامي.

وفي الجملة فجنس المتكلمة خير من جنس الفلاسفة ولهم تصانيف في نصر دين المسلمين، والرد على الملحدين وتعظيم الرسول، وفيهم قوم من ذوي التأله والتعبد وتعظيم الحرمات، وكان بعض من ينتحل طريقتهم من أهل الجهاد وفيهم من يعظم السلف وينتصر لهم، بما عرفوه وظنوه مما هو في نفس الأمر ليس مذهب السلف ولا أحد منهم، مع ما أضاف المتكلمة فيه من الخطأ والإحداث في الدين فهذا مقام آخر هو محل ذمهم والرد عليهم، فليس المقصود تصحيح شيء من الطرق الكلامية، فإن سائرها معلومة الفساد بالعقل والنقل وإجماع السلف، حتى الطريقة التي استعملها الأشعرية وإنما المراد في هذا أنهم خير من الفلاسفة في المقاصد والمعارف، ولهذا لما صار متأخروهم كأبي الحسن الأشعري وذويه ينتحلون السنة والجماعة تقلد طريقتهم ووافقهم خلق من أصحاب الأئمة المعظمين للسلف المائلين عن البدع المنتحلين قول أئمتهم في أصول

---

(١) درء التعارض (١/٢٠٣).

(٢) وقد صنف شيخ الإسلام كتابه درء تعارض العقل والنقل ذكر فيه هذا القانون وشرح رده مفصلا، طبع في عشرة أجزاء، ت/ الشيخ محمد رشاد سالم.

الدين، فصار خلق من أصحاب الشافعي ومالك وأحمد يميلون إلى طريقة الكلابية والأشعرية، كما هو حال التميميين من الحنابلة كأبي الحسن وأبي الفضل وأمثالهم، فهم أقرب إلى موافقة هؤلاء، ولهذا يميل إليهم فضلاء الأشعرية كالباقلاني والبيهقي، حتى كان هؤلاء الحنابلة مع الأشعرية متوالفين حتى حدثت فتنة القشيري تلميذ ابن فورك ولهذا صار الأشعري عند بعض الحنبلية يضاف إليهم وقد ذكر أبو بكر عبدالعزيز ما يقتضي أنه عنده من متكلمي أهل الحديث[١].

حال أصحاب الأئمة الأربعة

وفي الجملة فأصحاب الأئمة الأربعة ليسوا على مورد واحد، فمنهم المتكلمة المحضة ككثير من أصحاب أبي حنيفة والشافعي ومالك، والحنفية متكلمتهم إما معتزلة على طريقة متأخريهم كأبي الحسين البصري صاحب المعتمد وأصحابه، وإما ماتريدية وأبو منصور الماتريدي وجمهور أصحابه حنفية، وكذلك منهم الكرامية فإن جمهورهم حنفية، وفيهم خلق من متكلمة الأشعرية، فهذه أصناف متكلميهم في الجملة، ومتكلمة الشافعية والمالكية أشعرية في الجملة، وليس في الحنبلية في الجملة متكلمة محضة ينتحلون أحد الطرق الكلامية المعروفة عن أعيان النظار، وفيهم متكلمة نظارية قياسية يستعملون النظر والقياس وما هو من الطرق الكلامية كابن عقيل وأمثاله.

قال الإمام ابن تيمية: "فابن عقيل إنما وقع في كلامه المادة المعتزلية بسبب شيخه أبي علي ابن الوليد وأبي القاسم بن التبان المعتزليين، ولهذا له في كتابه "إثبات التتريه" وفي غيره كلام يضاهي كلام المريسي ونحوه، لكن له في الإثبات كلام كثير حسن وعليه استقر أمره في كتاب الإرشاد، مع أنه قد يزيد في الإثبات لكن مع هذا فمذهبه في الصفات قريب من مذهب قدماء الأشعرية والكلابية . . ."[٢]، وفي الجملة فمتكلمة الحنبلية فيما يستعملونه من النظر والقياس فرع على الأشعرية، والأشعرية في الجملة في الإثبات فرع على الحنبلية[٣].

(١) الفتاوى (٦/٥١ــ ٥٥).

(٢) الفتاوى (٦/٥٤).

(٣) الفتاوى (٦/٥٣).

والمقصود أن الفقهاء المنتسبين للأئمة الأربعة منهم من هو من المتكلمة المحضة، ومنهم من طريقته طريقة أهل الحديث والأئمة ومنهم اختلط عليه هذا بهذا وهم درجات، وفي أصحاب الأئمة من يميل عن النفاة ويزيد في الإثبات فلا تكون طريقته طريقة أهل الحديث المحضة، والحنبلية أقرب الطوائف إلى طريقة الأئمة لبعدهم عن الطرق المحدثة التي أوجبت البعد عن السنة وطريق الأئمة، فإن كل من كان عن الطرق المحدثة أبعد كان تمسكه بالسنة أقرب، وإن كان في الحنبلية من تكون طريقة خلق من فضلاء الأشعرية خيرا من طريقته كأبي الفرج ابن الجوزي.

تداخل الطرق الكلامية عند أعيان النظار المتأخرين وبيان موادهم العلمية

فهذا مقام ثم هنا مقام آخر وهو أن كثيرا من أعيان الطوائف المختصة يكون في كلامه مادة من غير طريقة أصحابه مع ذمه لهذه الطائفة التي دخل عليه مادة من كلامها كحال أبي المعالي الجويني، فإن في كلامه مادة اعتزالية، قال الإمام ابن تيمية: "فإن أبا المعالي كان كثير المطالعة لكتب أبي هاشم قليل المعرفة بالآثار فأثر فيه مجموع الأمرين"(١)، ولهذا كانت طريقة أبي المعالي التي ذكرها في الشامل والإرشاد واللمع مقاربة لطريقة المعتزلة فيما ذكره من النفي، ولهذا كان أشهر من أظهر نفي الصفات الخبرية من الأشعرية، وأبو حامد الغزالي في كلامه مادة فلسفية فإنه طالع كتب الفلاسفة، وذكر مقاصدهم والرد عليهم، ونظر في كلام باطنية الصوفية المتفلسفة وحذا حذوهم في كثير من الموارد، وهو مائل عن المعتزلة وأثرهم على الاختصاص، قال الإمام ابن تيمية: "والغزالي في كلامه مادة فلسفية كبيرة بسبب كلام ابن سينا في الشفاء وغيره ورسائل إخوان الصفا وكلام أبي حيان التوحيدي وأما المادة المعتزلية في كلامه فقليلة أو معدومة، كما أن المادة الفلسفية في كلام ابن عقيل قليلة أو معدومة، وكلامه في الإحياء غالبه جيد، لكن فيه مواد فاسدة: مادة فلسفية ومادة كلامية ومادة من ترهات الصوفية ومادة من الأحاديث الموضوعة"(٢).

---

(١) الفتاوى (٦/٥٢).

(٢) الفتاوى (٦/٥٤ـ ٥٥).

وأبو حامد كثير التناقض في مذهبه، وإذا صنف على طريقة غلب عليه مذهبها، ولهذا استطال عليه ابن رشد في رده بمثل هذا، فإن أبا حامد صنف التهافت وطائفة من الكتب على الطريقة الكلامية، ثم ذكر في بعض كتبه عدم اعتباره اليقين بهذه الطريقة وما بنى عليها، وهو في الجملة من أكثر الناس اضطرابا في هذا الباب ومنتهى نظره أن العلم الكلامي ليس مما يعرف به يقين المعتقد، بل يدفع به الشبهات، وصول المخاصمين، قال ابن الطفيل صاحب رسالة حي بن يقظان: "وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهو بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضع ويحل في آخر، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها ثم أنه من جملة ما كفر به الفلاسفة في كتاب التهافت إنكارهم لحشر الأجسام وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة، ثم قال في أول كتاب الميزان إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع، ثم قال في كتاب المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية وإن أمره وقف عند ذلك بعد طول البحث وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها"[1].

وهذا الذي ذكره ابن الطفيل من جنس كلام أبي الوليد ابن رشد الذي ذكره عنه في كتابه تهافت التهافت وغيره، قال عنه في فصل المقال: "إنه لم يلزم مذهبا من المذاهب في كتبه بل هو مع الأشاعرة أشعري، ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف"[2] وأبو حامد مع أنه يقع في موارد التناقض إلا أن في كلام هؤلاء المتفلسفة زيادة عليه مع محاكاته للفلاسفة والباطنية في كثير من الموارد والطرق[3]، وكذلك أبو عبدالله ابن الخطيب عمدة المتأخرين من الأشعرية، فهو من أشهر النظار اختلافا لا يستقر على حال، قال الإمام ابن تيمية: "وأما ابن الخطيب فكثير الاضطراب جدا لا يستقر على حال وإنما هو بحث وجدل بمنزلة الذي يطلب و لم يهتد إلى مطلوبه بخلاف أبي حامد فإنه كثيرا ما يستقر"[4]، وهو إذا ذكر طائفة فإنما يذكر من مذهبها ما عليه متأخروها في الجملة.

---

(١) رسالة حي بن يقظان (٣٥).

(٢) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لابن رشد (٣٠).

(٣) انظر تفصيل حاله فيما كتبه أبو حامد "المنقذ من الضلال" وما في النبوات لابن تيمية (١/٣٨٢ــ ٣٩٨)، ت. د/الطويان.

(٤) الفتاوى لابن تيمية (٦/٥٥).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "أبو عبدالله الرازي غالب مادته في كلام المعتزلة ما يجده في كتب أبي الحسين البصري، وصاحبه محمود الخوارزمي، وشيخه عبدالجبار الهمذاني ونحوهم، وفي كلام الفلاسفة ما يجده في كتب ابن سينا وأبي البركات ونحوهما، وفي مذهب الأشعري يعتمد على كتاب أبي المعالي كالشامل ونحوه وبعض كتب القاضي أبي بكر وأمثاله، وهو ينقل أيضا من كلام الشهرستاني وأمثاله وأما كتب القدماء كأبي الحسن الأشعري، وأبي محمد ابن كلاب وأمثالهما، وكتب قدماء المعتزلة والنجارية والضرارية ونحوهم فكتبه تدل على أنه لم يكن يعرف ما فيها وكذلك مذهب طوائف الفلاسفة المتقدمين . . ." (١).

وفي الجملة فأبو المعالي، وابن الخطيب وأمثالهم يميلون إلى الطرق المركبة من قول أصحابهم وقول غيرهم، بخلاف أبي حامد وأمثاله فإنه يميل إلى الطرق المختصة لكنه يذكر سائر الطرق ثم يختار منها، وفي كلام ابن الخطيب مادة فلسفية دخلت عليه من كتب ابن سينا فإنه كثير الاعتبار بكتبه كما ذكر جملا من ذلك في المطالب العالية ونهاية العقول والمباحث المشرقية، بخلاف كتبه التي بناها على طريقة أصحابه، وكذلك حذاق هؤلاء المتكلمة وفضلاؤهم كأبي الحسن الأشعري، فإنه في كتاب مقالات الإسلاميين عرف أقوال المعتزلة على تفصيل لم يقع مثله لغيرها من الطوائف، مع أنه ترك طريقتهم، وعلمه مفصل في الجملة في أكثر الطوائف، بخلاف علمه بمقالة أهل السنة والحديث التي انتحلها فهو علم مجمل، وبعض ما ذكره عنهم ليس هو من مقالاتهم، ومادته في كتابه هذا كلام المعتزلة في كثير من الموارد خاصة في المسائل الكلامية المحضة التي يسميها كثير من هؤلاء دقيق الكلام، فإنه لا يذكر فيها في كثير من الموارد إلا المقالات المعروفة عن المعتزلة، ولهذا تارة يكون الخلاف كله بين أعيان المعتزلة وتارة يكون جمهوره كذلك، وتارة يذكر القولين على طريقة مناسبة، وهذا يقع له فيما قصد به مخالفة المعتزلة، وأكثر معرفته واختصاصه مقالات محمد بن عبدالوهاب الذي كان يتخذ طريقته زمن اعتزاله، وكذلك أبو منصور الماتريدي الحنفي فإن في كلامه مادة اعتزالية، ومادة فلسفية، وهو لا يذكر سائر طرق المعتزلة بل جمهور ما يذكره في

(١) درء التعارض (٢/١٥٩).

مصنفه (التوحيد) ما يعرف عن أبي القاسم الكعبي، ومعلوم أن مقالات أبي القاسم يخالفه كثير من المعتزلة في كثير من مواردها ومقام أبي منصور الماتريدي مع أبي القاسم البلخي مقام مختص، ولهذا فإن الأشعري أعلم منه بمقالات قدماء المعتزلة العراقية من البصرية والبغدادية، بل هو أعلم منه بمقالات الناس من المعتزلة وغيرهم من أهل السنة والحديث وغيرهم، ولهذا صار الأشعري أعلم بالمنقول والمعقول وكلام الطوائف وأعظم تحقيقا للإثبات، ومقاربة لقول السلف من أبي منصور الماتريدي، فإنه مقارب للنفاة وفيه بعد عن أثار السلف ومقالاهم المعروفة، ولما كانت الأشعرية الخرسانية منحرفة إلى النفي صار قولهم مقاربا لقول الماتريدي وأمثاله.

وفي الجملة فالأشعري خير منه في المعرفة والعلم والمقالات والاتباع ومن سوى بينهما فقد غلط. والمقصود هنا ذكر موارد بعض النظار في كتبهم ومقالاهم وأخذ بعض أعيان الطوائف عن البعض الآخر من أهل طائفته وغيرهم، وما في ذلك من القصور والتناقض، وكذلك أعيان الفلاسفة الملية كابن سينا وأمثاله، فإنه أخذ طائفة من كلام المعتزلة، فإنه نصر مذهب أرسطو وأتباعه المشائين في مسألة قدم العالم وكان أرسطو يذكر ذلك على مقام العلة والمعلول فذهب ابن سينا وذكر طريقة في تحصيل هذا نقلها عن المعتزلة لما علم ما في طريقة أرسطو من مناقضة دين المسلمين، فصار يتكلم بالوجوب والإمكان، فإن المعتزلة احتجوا بالمحدث على المحدث، فاحتج أولئك بالممكن على الواجب، وهذه طريقة يحصل بها إثبات وجود دون تعيينه[1]، قال الإمام ابن تيمية: "وهم سلكوا طريقة التركيب وهي أيضا مسروقة من كلام المعتزلة وإلا فكلام أرسطو في الإلهيات في غاية القلة مع كثرة الخطأ فيه"[2]، ولهذا خاض ابن سينا في كتبه في المسائل الإلهية، والنبوات، وأسرار الآيات، ومقامات العارفين، وتكلم في النفس والروح والمعاد، وهو في الجملة يتكلم على ما يعرفه من جمل الفلاسفة ثم يوسع القول فيه، فإنه قوي العارضة واسع النظر كثير التشقيق، ولهذا كان ابن رشد وأمثاله من المتفلسفة يقولون إن ما ذكره في كثير من الموارد ليس هو من مقالات المشائين، بل

(١) انظر منهاج السنة (٣٤٧/١).

(٢) منهاج السنة (٣٤٨/١).

هو من تلقاء نفسه[1]، وابن رشد لما صار كثير الاختصاص بأرسطو صار لا يعرف في كثير من الموارد إلا طريقته بخلاف ابن سينا وأمثاله، ومع هذا ففي كلام ابن سينا من الاختصاص الذي أحدثه شيء معروف، وأما ابن رشد فإن مادته في كتبه ما ذكره أرسطو وأتباعه، وأبو البركات بن ملكا صاحب المعتبر أكثر تحقيقاً من هؤلاء وهؤلاء وأبعد عن التقليد للمشائين من أولئك وفيه أثر من كلام النبوة فصار قوله خيراً من قول ابن سينا وابن رشد وأمثالهما، فإنه أثبت علم الرب بالجزئيات وأثبت الصفة والفعل إلى غير ذلك مما وافق فيه جمل الشريعة، وهذا الذي نصره هو قول محققي الفلاسفة قبل أرسطو[2].

تداخل المادة الفلسفية والمادة الكلامية

وفي الجملة فهؤلاء المتفلسفة والمتكلمة يأخذ بعضهم من بعض إما بالتقليد، أو التلفيق وحذاقهم يختصون بطرق مولدة من مقالات شتى، وهؤلاء المتفلسفة الملية حدثوا بعد ظهور المتكلمة وانتشروا بعد انقراض العصور الثلاثة الفاضلة، وكان انحرافهم عن دين المسلمين وما جاء به الرسول أظهر من انحراف المتكلمة ولهذا شاعت هذه الطريقة الفلسفية في الباطنية الذين تعلم معارضتهم للشريعة وأهلها من الإسماعيلية وغيرهم وكانت طريقتهم من جوادٍّ الباطنية حتى جاء مقتصدوهم وحققوا ما هو معروف عند المسلمين كأبي البركات صاحب المعتبر، واتخذ قوم منهم طريقة أهل الشريعة في التفقه والعبادات، وطعنوا في الطرق الباطنية التي تكلم بها باطنيتهم، فصار هؤلاء يقربون من الشريعة بمثل هذا القدر حتى صار في قولهم من الالتباس ما لا يقع في كلام باطنيتهم وهذه حال أبي الوليد بن رشد فإنه أظهر تعظيم الشريعة وصنف في اتصالها بالفلسفة وصار قوله الذي يذكره في مناهج الأدلة وفصل المقال، تارة يوافق فيه الفلاسفة المحضة وتارة يوافق فيه المتكلمة، وهو لا يعرف من طرقهم على التفصيل إلا طريقة متأخري الأشعرية كأبي المعالي وأمثاله، وتارة يقول بأقوال أهل الشريعة في الجمل الظاهرة، وإلا فإن طريقته التي يحققها هي طريقة الفلاسفة المشائية أتباع أرسطو

(١) انظر منهاج السنة (٣٤٨/١).

(٢) انظر منهاج السنة (٣٤٨/١ـ ٣٤٩).

طاليس وهي من شر مقالات الفلاسفة الملاحدة، وطريقة خلق من الفلاسفة قبله خير من طريقته، وهذه هي التي انتصر لها في رده على أبي حامد وهي التي يذكرها في كلامه الذي يعتبره في الإلهيات وغيرها.

القول في الفلسفة الأرسطية المشائية

والمقصود أن هؤلاء المتفلسفة الملية مع مخالفتهم لما جاء به الرسول لم يختاروا من الطرق الفلسفية خيرها، بل جمهور محصلهم ما يقولونه عن أرسطو وأتباعه مع كثرة الغلط فيه عليه وكثرة النزاع فيما هو له وما ليس كذلك، وأرسطو كان قبل المسيح ابن مريم عليه الصلاة والسلام بنحو ثلاثمائة سنة، قال الإمام ابن تيمية: "وكان وزيراً للاسكندر بن فليبس المقدوني الذي غلب على الفرس وهو الذي يؤرخ له اليوم بالتاريخ الرومي، تؤرخ له اليهود والنصارى، وليس هذا الاسكندر هو ذو القرنين المذكور في القرآن كما يظن ذلك طائفة من الناس، فإن ذلك كان متقدماً على هذا، وذلك المتقدم هو الذي بنى سد يأجوج ومأجوج، وهذا المقدوني لم يصل إلى السد وذاك كان مسلماً موحداً، وهذا المقدوني كان مشركاً هو وأهل بلده اليونانيون كانوا مشركين يعبدون الكواكب والأوثان، وقد قيل إن آخر ملوكهم كان هو بطليموس صاحب المجسطي وأنهم بعده انتقلوا إلى دين المسيح، فإن الناموس الذي بعث به المسيح كان أعظم وأجل، بل النصارى بعد أن غيروا دين المسيح وبدلوا هم أقرب إلى الهدى ودين الحق من أولئك الفلاسفة الذين كانوا مشركين وشرك أولئك الغليظ هو مما أوجب إفساد دين المسيح كما ذكره طائفة من أهل العلم . . . ولما كان المسيح صلوات الله عليه قد بعث بما بعث به المرسلون قبله من عبادة الله وحده لا شريك له وأحل لهم بعض ما كان حرم عليهم في التوراة، وبقي أتباعه على ملته مدة قيل أقل من مائة سنة ثم ظهرت فيهم البدع بسبب معاداتهم لليهود صاروا يقصدون خلافهم فغلوا في المسيح وأحلوا أشياء حرمها وأباحوا الخنزير وغير ذلك، وابتدعوا شركاء بسبب شرك الأمم، فإن أولئك المشركين من اليونان والروم وغيرهم، كانوا يسجدون للشمس والقمر والأوثان فنقلتهم النصارى من عبادة الأصنام المجسدة التي لها ظل، إلى عبادة التماثيل

المصورة في الكنائس، وابتدعوا الصلاة إلى المشرق فصلوا إلى حيث تظهر الشمس والقمر والكواكب واعتاضوا بالصلاة إليها والسجود إليها عن الصلاة لها والسجود لها.

والمقصود أن النصارى بعد تبديل دينهم كان ناموسهم ودينهم خيراً من دين أولئك اليونان أتباع الفلاسفة، فلهذا كان الفلاسفة الذين رأوا دين الإسلام يقولون: إن ناموس محمد ﷺ أفضل من جميع النواميس ورأوا أنه أفضل من نواميس النصارى والمجوس وغيرهم، فلم يطعنوا في دين محمد ﷺ كما طعن أولئك المظهرون للزندقة من الفلاسفة ورأوا ما يقوله أولئك المتكلمون فيه ما يخالف صريح المعقول فطعنوا بذلك عليهم وصاروا يقولون: من أنصف و لم يتعصب و لم يتبع الهوى لا يقول ما يقوله هؤلاء في المبدأ والمعاد، وكان لهم أقوال فاسدة في العقل أيضاً تلقوها عن سلفهم الفلاسفة ورأوا أن ما تقوله فيه ما يخالف العقول، وطعنوا بذلك الفلاسفة، ورأوا أن ما تواتر عن الرسل يخالفها فسلكوا طريقتهم الباطنية فقالوا: إن الرسل لم تبين العلم والحقائق التي يقوم عليها البرهان في الأمور العلمية، ثم إن منهم من قال: إن الرسل علمت ذلك وما بينته، ومنهم من يقول: إنها لم تعلمه وإنما كانوا بارعين في الحكمة العملية دون الحكمة العلمية، ولكن خاطبوا الجمهور بخطاب تخييلي خيلت لهم في أمر الإيمان بالله واليوم الآخر ما ينفعهم اعتقاده في سياستهم، وإن كان ذلك اعتقاداً باطلاً لا يطابق الحقائق وهؤلاء المتفلسفة لا يجوزون تأويل ذلك؛ لأن المقصود بذلك عندهم التخييل، والتأويل يناقض مقصودهم، وهم يقرون بالعبادات لكن يقولون مقصودها إصلاح أخلاق النفس، وقد يقولون أنها تسقط عن الخاصة العارفين بالحقائق فكانت بدعة أولئك المتكلمين مما أعانت إلحاد هؤلاء الملحدين . . . "[١].

أقسام الفلسفة عند ابن سينا

وهؤلاء المتفلسفة الملية أصناف من الباطنية المتشيعة والمتصوفة وغيرهم وفيهم الحرانية القائلون بالقدماء الخمسة كمحمد بن زكريا الرازي الطبيب وفيهم المتطبب والكيميائي، والمتأله، والمتفقه، وهم نظارية وباطنية، وهي أقسام فلسفتهم وهي التي يسموها الحكمة النظرية والحكمة العملية، قال ابن سينا: "فصل في أول أقسام

(١) منهاج السنة (١/٣١٦ـ ٣٢٢).

الحكمة: الحكمة تنقسم إلى قسم نظري مجرد، وقسم عملي، والقسم النظري هو الذي الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان، ويكون المقصود إنما هو حصول رأي فقط مثل علم التوحيد وعلم الهيئة، والقسم العملي هو الذي ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بالموجودات، بل ربما يكون المقصود فيه حصول رأي في أمر يحصل بكسب الإنسان ليكتسب ما هو الخير منه فلا يكون المقصود حصول رأي فقط بل حصول رأي لأجل عمل فغاية النظري هو الحق وغاية العملي هو الخير . . ." [1]، ثم ذكر أقسام الفلسفة النظرية وذكر أن العلم الأول فيها العلم الإلهي وذكر العلم الطبيعي وهو أسفلها، والعلم الرياضي وهو أوسطها، ثم هو وأمثاله اعتبروا الكلام في العلم الإلهي بمفارقته للعلم الطبيعي والرياضي، ولهذا ليس لهم في معرفة التوحيد تحقيق، وغاية تحقيقهم بل مقصودهم العلمي أن يجردوه عما يدخل في العلم الطبيعي والرياضي، وصاروا بهذا التلبيس يجعلون سائر الصفات والأفعال الثبوتية من خصائص هذا الطبيعي أو الرياضي، فإن ثبوت الصفات المتغايرة يقتضي ثبوت العدد، وهذا من القول الرياضي الذي يقال في الرياضيات، وواجب الوجود منزه عن ذلك عندهم، وعن مثل هذا نفوا علم الباري بالجزئيات وجعلوه الموجود المطلق بشرط الإطلاق[2]، واستعمالهم للعلم الطبيعي في التعطيل للصفات والأفعال أظهر من استعمالهم للعلم الرياضي وعن هذا قالوا عن واجب الوجود سبحانه أنه لا داخل العالم ولا خارجه، فصاروا يستدلون على معرفة العلم الإلهي بمفارقة العلم الطبيعي والرياضي ثم يدخلون في الرياضي والطبيعي سائر المتصورات والمعقولات التي يصح وجودها في الخارج ويجعلون واجب الوجود عند التحقيق معطلاً عن الوجود.

قال ابن سينا: "أقسام الحكمة النظرية ثلاثة: العلم الأسفل ويسمى العلم الطبيعي والعلم الأوسط ويسمى العلم الرياضي، والعلم الأعلى ويسمى العلم الإلهي، وإنما كانت أقسامه هذه الأقسام لأن الأمور التي يبحث عنها إما أن تكون أموراً حدودها

---

(١) مجموعة رسائل ابن سينا، رسالة في أقسام العلوم العقلية (٨٣ـ ٨٤).

(٢) انظر درء التعارض (٢٨٦/٨)، الفتاوى لابن تيمية (٨/٣).

ووجودها متعلقات بالمادة الجسمانية والحركة مثل أجرام الفلك والعناصر الأربعة وما يتكون منها وما يوجد من الأحوال خاصاً بها مثل الحركة والسكون والتغير والاستحالة والكون والفساد والنشور والبلى والقوى والكيفيات التي عنها تصدر هذه الأحوال وسائر ما يشبهها فهذا قسم، وإما أن تكون أموراً وجودها متعلق بالمادة والحركة وحدودها غير متعلقة بهما مثل التربيع والتدوير والكرية والمخروطية ومثل العدد وخواصه . . . وإما أن تكون أموراً لا وجودها ولا حدودها مفتقرين إلى المادة والحركة، إما من الذوات فمثل ذات الأحد الحق رب العالمين، وإما من الصفات فمثل الهوية والوحدة والكثرة والعلة والمعلول والجزئية والكلية والتمامية والنقصان وما أشبه هذه المعاني، ولما كانت الموجودات على هذه الأقسام الثلاثة كانت العلوم النظرية بحسبها على أقسام ثلاثة . . ."[1]، ثم هو وأمثاله في إثبات واجب الوجود يجعلون وجوده بسيطاً أي لا صفة له ولا فعل ويجعلون هذا غاية التنزيه عن الجسمانيات والمتكثرات، ولهذا صار كل فعل مختص من أفعاله لا يقوم بذاته لأنه من التغير والحركة وكل صفة يقع بها الفعل فهي من الكيفيات، إلى أمثال ذلك من طرق هؤلاء المتفلسفة، ولهذا قال في التعليقات: "الباري لا يوصف بأنه جنس ولا بأنه نوع إذ لا مجموع في شخصه ولا متكثر الأشخاص بل يوصف بأنه شخص ولا نعني به أنه شخص من نوع أو شخص جسماني كشخص الشمس مثلاً بل إنه شيء متميز بذاته عن سائر الموجودات . . ."[2].

ومقصوده بتميزه عن الموجودات أنه لا صفة له ولا فعل، بل يوصف بالسلوب وغاية الثبوت أنه موصوف عنده بالإضافات والمركبات، والمقصود هنا ذكر مقصده بالحكمة النظرية،ولما ذكر الحكمة العملية ذكر فيها مقام النبوة والشريعة قال: "العلوم العملية ثلاثة واحد منها . . يعرف به الإنسان كيف ينبغي أن يكون أخلاقه وأفعاله حتى تكون حياته الأولى والآخرى سعيدة، ويشتمل عليه كتاب أرسطو طاليس في

---

(١) رسالة العقليات ضمن مجموعة رسائل ابن سينا (٨٤ـ ٨٥).

(٢) التعليقات لابن سينا (٨٠ـ ٨١).

الأخلاق . . . ثم قال: والثالث منها . . . يعرف به أصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والردية . . . وما كان من ذلك يتعلق بالنبوة والشريعة فيشتمل عليه كتابان هما في النواميس . . ."[1].

والمقصود أن طريقته النظرية التي يستعملها مأخوذة من الفلسفة النظرية التي ذكرها، وباطنيته مأخوذة عن الفلسفة العملية، ولهذا أدخل فيها النبوة والشريعة، وهو إذا ذكر مذهبه ركبه من هذا وهذا، قال في التعليقات: "اللزوم الذي يلزم عن الباري فإنه في ذاته كامل تام معشوق عالم لذاته . . . وإن هذه الموجودات عنه لازمة عن علمه بذاته وعن مجده وعلوه وعن خيريته . . . الفلك يعقل هذه الأشياء ثم يتخيلها . . . الفلك والكواكب تعقل الأول فيستفزها الالتذاذ بهذا التعقل فتتبعه الحركة . . . النفوس الفلكية تتصور أحوالاً تعرف وجه الحكمة فيها فيستفزها ويعرض لها كالنشاط فتتبعها الحركة فتكون عن حركتها هذه الكائنات وتلك الأحوال"[2]، بل إنه لما ذكر حد الحكمة التي هي الفلسفة ركبها على هذا وهذا، قال: "فصل في ماهية الحكمة: الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة وذلك بحسب الطاقة الإنسانية"[3]، ولهذا لما ذكر قوى النفس الإنسانية نسبها إلى هذين الحالين قال في الشفاء: "فالقوة الأولى للنفس الإنسانية قوة تنسب إلى النظر فيقال عقل نظري، وهذه الثانية قوة تنسب إلى العمل فيقال عقل عملي، وتلك للصدق والكذب وهذه للخير والشر في الجزئيات، وتلك للواجب والممتنع والممكن وهذه للقبيح والجميل والمباح ومبادئ تلك من المقدمات الأولية ومبادئ هذه من المشهورات والمقبولات والمظنونات والتجريبات الواهية التي تكون من المظنونات غير التجريبات الوثيقة، ولكل واحدة من هاتين القوتين رأي وظن فالرأي هو الاعتقاد المجزوم به، والظن هو الاعتقاد المميل إليه

تعريف الفلسفة عند ابن سينا

(١) مجموعة رسائل ابن سينا رسالة في العلوم العقلية (٨٥).

(٢) التعليقات (١٠٣).

(٣) رسالة أقسام العلوم العقلية (٨٣).

مع تجويز الطرف الثاني وليس كل من ظن فقد اعتقد، كما ليس كل من أحس فقد عقل أو من تخيل فقد ظن أو اعتقد أو رأى فيكون في الإنسان حاكم حس وحاكم من باب التخيل وهمي، وحاكم نظري وحاكم عملي . . ."(١).

ولهذا صار يفسر وجود الباري وفعله الذي يسميه الإبداع بما ليس معروفاً عند العقلاء، قال في الإشارات والتنبيهات: "اعلم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال، وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم فلاحظ له من الوجود"(٢).

ومقصوده بالمحسوس الموصوف عنده بالصفات والأفعال، ولما ذكر الصنع قال: "النمط الخامس في الصنع والإبداع . . . إنه قد سبق إلى الأوهام العامية أن تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولاً بالشيء الذي يسمونه فاعلاً هو من جهة المعنى التي تسمي به العامة المفعول مفعولاً والفاعل فاعلاً، وتلك الجهة أن ذلك أوجد وصنع وفعل، وهذا أوجد وصنع وفعل، وكل يرى ذلك يرجع إلى أنه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن"(٣)، وعن هذا حصَّل القول بقدم العالم مع جعله مبدَعاً وهو الذي سماه واجب الوجود بغيره لا بذاته، فإن ابن سينا وأمثاله يسلمون أن العالم كله ممكن بنفسه ليس بواجب بنفسه(٤)، ومعلوم أن مثل هذا الوجود والصنع ليس معروفاً عند العقلاء وابن سينا لا يعرفه بدلائله التي تستعمل عند العقلاء لتحصيل المعارف المناسبة، بل يجعل كل ما خالف المعلوم من الوجود هو وجوده وكلما خالف المعلوم من الصنع هو صنعه، وهذا حقيقته جعل وجوده نقيض الوجود، وجعل صنعه نقيض الصنع، ولهذا جعل خاصة النفس الإنسانية هذا التحصيل: قال في الشفاء: "أخص الخواص بالإنسان تصور المعاني الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجريد على ما

(١) الشفاء لابن سينا (النفس ٨٥).

(٢) الإشارات والتنبيهات (الإلهيات ٧).

(٣) الإشارات والتنبيهات (الإلهيات ٥٧).

(٤) انظر الإشارات والتنبيهات (الإلهيات ٦٥ـ ٦٦)، ومنهاج السنة (٤١٣/١).

حكيناه وبيناه والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقاً وتصوراً من المعلومات العقلية . . ."[1]، وهو قصد إلى إبطال قياس الباري بالموجودات فاستعمل من الإثبات نقيض ما هو معلوم بالعقل، وهذا فاسد عند العقلاء ولهذا كان قول هؤلاء الفلاسفة تشبيهاً له بالمعدومات بل بالممتنعات، والمعرفة العقلية التي يعرف بها وجود الباري لا يعتبرها ولهذا لما ذكر صور الإدراك جعل هذا أدناها، قال: "إدراك الأول للأشياء من ذاته في ذاته هو أفضل أنحاء كون الشيء مدركاً ومدركا، ويتلوه إدراك الجواهر العقلية اللازمة للأول بإشراق الأول ولما بعده من ذاته، وبعدهما الإدراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طبائع عقلية متبددة المبادئ والمناسب"[2].

ولهذا لما ذكر العلم الإلهي، قال: "الأقسام الأصلية للعلم الإلهي هي خمسة الأول منها النظر في معرفة المعاني العامة لجميع الموجودات من الهوية والوحدة والكثرة والوفاق والخلاف . . . والقسم الثاني: هو النظر في الأصول والمبادئ مثل علم الطبيعيين والرياضيين وعلم المنطق ومناقضة الآراء الفاسدة فيها، والقسم الثالث: هو النظر في إثبات الحق الأول وتوحيده والدلالة على تفرده وربوبيته وامتناع مشاركة موجود له في مرتبة وجوده . . . والقسم الرابع: هو النظر في إثبات الجواهر الأول الروحانية التي هي مبدعاته وأقرب مخلوقاته منزلة عنده والدلالة على كثرتها واختلاف مراتبها وطبقاتها والغنى الذي يتعلق بكل منها في تتميم الكل، وهذه رتبة الملائكة الكروبيين ثم في إثبات الجواهر الروحانية الثانية التي هي بالجملة دون جملة تلك الأولى ودون درجاتها وطبقاتها وأقوالها وهذه هي الملائكة الموكلة بالسموات وحملة العرش ومدبرات الطبيعة ومتعهدات ما يتولد في عالم الكون والفساد، والقسم الخامس: في تسخير الجواهر الجسمانية السماوية والأرضية لتلك الجواهر الروحانية . . . فهذه أقسام الفلسفة الأولى أعني العلم الإلهي ويشتمل عليهما كتاب ماطاطانوسقا إلى ما بعد الطبيعة ويعرف جميع

(١) الشفاء (النفس ١٨٤).

(٢) الإشارات والتنبيهات (الإلهيات ٢٧٩ــ ٢٨٠).

هذا بالبرهان اليقيني"[1]، فهذا العلم الإلهي الأول، وهو الفلسفة العليا لا تحقيق له عنده إلا في كلام سلفه الفلاسفة كصاحب التعاليم وأمثاله، وهؤلاء يصرحون أن الرسل لم تذكر هذا العلم، ولهذا قال في رسالته الأضحوية: ". . .ثم لم يرد في القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر الأهم شيء ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل"[2].

فهذا العلم الإلهي الأول على مذهب هؤلاء لم يحقق ذكره الأنبياء والرسل، ولم يعرفه من لم ينتحل طرقهم الفلسفية من أتباع الرسل والمنتسبين إلى الملل السماوية، ولهذا كان ابن سينا وأمثاله من الباطنية لا يجعلون الثواب والعقاب مبنياً على متابعة الرسل ومخالفتهم في المعرفة والعلم، وكثير من العمل والقصد، قال في الإشارات: "لا يقعن عندك أن السعادة في الآخرة نوع واحد، ولا يقعن عندك أن السعادة لا تنال أصلاً إلا بالاستكمال في العلم وإن كان ذلك يجعل نوعها أشرف، ولا يقعن عندك أن تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة، بل إنما يُهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وإنما يُعرِّض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحدّ منه وذلك في أقل أشخاص الناس ولا تصغ إلى من يجعل النجاة وقفاً على عدد ومصروفة عن أهل الجهل والخطايا صرفاً إلى الأبد"[3]، وهو في هذا المقام شر من سائر طوائف المرجئة المعروفين عند المسلمين.

ولهذا لم يكن هو وأمثاله يثبتون الثواب والعقاب المذكور في كلام الرسل كما صنف في هذا رسالته الأضحوية، وذكر ذلك في كلامه على طريقة سلفهم الملاحدة ويجعلون القول في النبوة والمعاد من فروع هذا العلم الإلهي، قال ابن سينا: "فروع العلم الإلهي: فمن ذلك معرفة كيفية نزول الوحي والجواهر الروحانية التي تؤدي الوحي وأن الوحي كيف يتأدى حتى يصير مبصراً مسموعاً بعد روحانيته وأن الذي يأتي خاصة تكون له تصدر عنه المعجزات المخالفة لمجري الطبيعة وكيف يخبر بالغيب، وأن الأبرار الأنقياء كيف يكون لهم إلهام شبيه بالوحي، وكرامات تشبه المعجزات، وما الروح الأمين روح القدس، وأن الروح الأمين من طبقات الجواهر الروحانية الثابتة، وأن روح

(١) رسالة في أقسام العلوم العقلية (٨٩ــ ٩١).

(٢) الرسالة الأضحوية (٤٤).

(٣) الإشارات والتنبيهات (الإلهيات ٣٠٩ــ ٣١٠).

القدس من طبقة الكروبيين، ومن ذلك علم المعاد ويشتمل على تعريف الإنسان لو لم يبعث بدنه مثلاً لكان له ببقاء روحه بعد موته ثواب وعقاب غير بدنيين . . . "[١].

ولهذا صار يذكر النبوة على طريقة فلسفية وما يقع له من الأحرف الفاضلة فهي مستفادة من أحرف الشريعة وكلام أهلها وكلام المتكلمة الذين نظر في كتبهم وحقيقة قوله في النبوة ليس ما يعرفه المسلمون في معنى النبوة وحقيقة الوحي[٢]، ولهذا صار يفسر قوله تعالى: ﴿**الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة . . .**﴾[٣]، فيجعل المشكاة هي العقل الهيولاني، والنفس الناطقة ويفسر السماوات والأرض بالكل، ويجعل نسبة العقل المستفاد إلى العقل الهيولاني كنسبة المصباح إلى المشكاة ويجعل الوسط بينهما هي القوابل، ولهذا ذكر الزجاج عنده لكونه مشفاً، ويجعل هذه الآية هي الإيماء إلى حقيقة الوحي؛ لأنه نقل عن سلفه اليونان أن أحرف الأنبياء يقع فيها مراميز إلى الحقيقة، ولهذا ذكر عن أفلاطون في كتاب النواميس أن من لم يقف على معاني مراميز الرسل لم ينل الملكوت الإلهي[٤]، قال ابن سينا: "وكذلك أجلة فلاسفة يونان وأنبياؤهم كانوا يستعملون في كتبهم المراميز والإشارات التي حشوا فيها أسرارهم كفيثاغورس وسقراط وأفلاطون، وأما أفلاطون فقد عذل أرسطا طاليس في إذاعته الحكمة وإظهاره العلم حتى قال أرسطا طاليس: فإني وإن عملت كذا فقد تركت في كتبي مهاوي كثيرة لا يقف عليها إلا القليل من العلماء"[٥]، والعقل الهيولاني عند ابن سينا وأمثاله هو أحد قوى النفس الناطقة المشتركة في الإنسانية وبها تصور صور الكليات منتزعة عن موادها ليس لها في ذاتها صورة، وهي عقل تام بالقوة ويجعلون العقل الفعال هو العقل المتصور الكليات المعقولة بالفعل، وليس وجوده في العقل الهيولاني بالفعل، وإنما يقع وجوده بالتوسط، فوجوده فيه من

(١) رسالة في أقسام العلوم العقلية (٩١).

(٢) انظر قوله في رسالة النبوات ضمن رسائل ابن سينا (٩٥ــ ٩٨).

(٣) سورة النور : آية ٣٥.

(٤) انظر رسالة النبوات لابن سينا (٩٧ــ ٩٨).

(٥) رسالة النبوات لابن سينا (٩٨).

موجود هو فيه بالذات وليس وجوده فيه بالذات، وبهذا يخرج ما يكون بالقوة إلى الفعل وهو العقل الكلي والنفس الكلية عند هؤلاء، ثم تختلف القوابل وتعدد الوسائط[1] وعن ضعف القوابل وغلط الوسائط تقع العقول التي يسميها هؤلاء العقول العامية أو عقول الجمهور إلى القصور عن الفطانة فتكون في موقع البلاهة، ومن يرتقي بغير الحكمة والمشكاة النورانية فتكون فطانته بتراء، ولهذا يقول ابن سينا: "إن البلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانةٍ بتراء وهم عند هؤلاء نظار المتكلمة وأمثالهم ممن نظر على غير معتبرهم، ولما صار هذا هو معتبره في العلم الإلهي صار قوله في الفلك من جنس قوله في واجب الوجود، لأنه يذهب مذهب المشائية في قدم الفلك، قال: "الفلك قد قلنا إنه بسيط فلا يجوز أن يكون تكونه من أجسام أخرى على سبيل التركيب والمزاج، وقد قلنا إن صورته المختصة بالمادة لا ضد لها فلا يجوز أن يكون تكوينه من جسم آخر كما يكون الماء من الهواء بأن يبرد ويفارق الحر؛ لأن الصورة التي تكون في مادة يجب أن يعقب زوالها صورة أخرى أو تفسد المادة التي هي مضادة للصورة الأولى"[2].

وفي الجملة فالمسائل التي تكلم عليها ابن سينا في كتبه في العلم الإلهي ومسائل النفس والخير، ذكرها على مقاصد سلفه الفلاسفة وصار يستعمل لها تارة الباطنية، وتارة بعض أوصاف أهل الشريعة فيصف المقصود بوصف الفلاسفة ووصف المسلمين له ويتأول وصف المسلمين له على وصف الفلاسفة، كما هي حاله إذا ذكر الصفة والخلق والنبوة والوحي والمعاد والملائكة وروح القدس وأمثال ذلك، وطريقته هذه التي يذكرها في العلم الإلهي وما هو من فرعه هي عنده غاية الكمال ولهذا كان يقصد إلى إثبات كمال واجب الوجود والنبي ويسمي ذلك التمام، قال في النجاة: "فالله تعالى واحد من جهة تمامية وجوده وواحد من جهة أنه لا حد له، وواحد من جهة أنه لا ينقسم بالكم ولا بالمبادئ المقومة له ولا بأجزاء الحد، وواحد من جهة أن لكل شيء

---

(١) انظر رسالة النبوات لابن سينا (٩٦-٩٧).

(٢) رسالة في الأجرام العلوية لابن سينا (٥١).

حدة تخصه لها وكمال حقيقته الذاتية وأيضاً هو واحد من جهة أخرى، وتلك الجهة هي أن مرتبته من الوجود وهو وجوب الوجود ليس إلا له"(١).

فهذا التجريد من سائر الصفات والأفعال هو الكمال عنده وهو نزهه عما يليق به وبعض ما لا يليق به، فهذا هو التحقيق فيما ذكره فإنه نفى عنه سبحانه ما هو منزه عنه عند المسلمين، لكنه نفى ما علم مجيء الرسل بوصفه به، ولهذا قال في عيون الحكمة: "المحرك الأول: الذي لا تتناهى قوته ليس بجسم ولا في جسم وليس بمتحرك لأنه أول، ولا ساكن لأنه لا يقبل الحركة، والساكن هو عادم الحركة زماناً له أن يتحرك فيه"(٢).

طرق إثبات حدوث الحوادث

فهذا محصل الكمال الذي يذكره وهو المنقول عن أرسطو طاليس وأمثاله من المشائية القدمية، ويجعلون الأول هو العلة التامة، والعلة التامة ملازمة لمعلولها، وبهذا حصلوا القول بالقدم. والرب عند هؤلاء المشائين علة غائية وليس علة فاعلية، وهذا هو حقيقة ما يقرره ابن سينا وإن كان يستعمل تارة أقوال المسلمين ولهذا يلفق قول أرسطو على أقوال المسلمين فيتناقض، ولهذا يذكر في بعض المقامات خلقه وإبداعه مع قوله بأنه واحد من كل وجه أي لا صفة له ولا فعل، وهم إذا جعلوه علة تامة قالوا العلة التامة يلازمها معلولها، وهذا هو حقيقة قولهم أنه علة غائية لا علة فاعلية، وقوله أنه لا صفة له ولا فعل، ومقارنة الأثر للمؤثر ولتأثيره هو قول الفلاسفة الدهرية، وهذا يلزم منه عدم حدوث الحوادث عنه لا بوسط ولا بغير وسط سواء كان الوسط هو الفلك أو النفس أو العقل الفعال أو غير ذلك فإن الحدوث عن وسط كالحدوث لا عن وسط مع العلة التامة، فإنه إذا فرض الوسط كما هي طريقة ملية هؤلاء الذين يقولون بقول سلفهم في العلة فالقول فيه كالقول في الحادث بلا وسط فيلزم ألاّ يحدث في العالم شيء وهذا من أفسد مقالات بني آدم، بل الحدوث عن وسط أظهر في الفساد في الحدوث لا عن وسط فإنه يوجب التسلسل في المفارقات لتمام العلة، والمتكلمون لما قصدوا الرد على هؤلاء قال جمهورهم: بل يجب تراخي الأثر عن المؤثر التام فيلزم أن يكون التمام

(١) النجاة لابن سينا القسم الإلهي (٢٣٠).

(٢) رسالة عيون الحكمة (٢٣)، ضمن مجموعة رسائله.

حدث بعد أن لم يكن، بل يلزم أن يكون التأثير حدث بعد أن لم يكن بدون سبب حادث، أو أن الحوادث تحدث بدون مؤثر تام. والمتكلمة أهل هذه الطريقة يدفعون هذا بأن الممكن يرجح وجوده بلا مرجح، ومنهم من يقول: القادر يرجح أحد مقدوريه بلا مرجح، ومنهم من يقول: بل المرجح هو الإرادة القديمة كما هو قول كثير من متكلمة الصفاتية من الكلابية والأشعرية، وهذا موجبه نفي أفعاله القائمة بذاته وهذا المقام اضطرب فيه عامة المتكلمة من الجهمية والمعتزلة والكلابية والأشعرية والكرامية غيرهم، ويجعلون هذا القول من أعظم تحقيقهم الذي فارقوا به الفلاسفة ويجعلون قول الفلاسفة أن الرب موجب بالذات، ويجعلون قولهم أن الرب قادر بالفعل[1]، مع أنه عند التحقيق من المقالات الفاسدة وما حصلوه إلا بموافقتهم للفلاسفة بأصل مادة هذا القول.

والقول الثالث: أن المؤثر التام يستلزم وجود أثره عقبه لا معه في الزمان ولا متراخياً عنه، وهذا قول أكثر أهل الإثبات، والمقصود أن أرسطو يقول مع سائر العقلاء، أن كل معلوم يمكن وجوده وعدمه لا يكون إلا حادثاً، وابن سينا تارة يقول بهذا ثم يناقضه فإنه قصد جمع قول أرسطو مع أحرف المسلمين، وأرسطو لم يكن يقسم الوجود إلى واجب وممكن ولا يقول إن الأول موجب بذاته للعالم بل هذا قول ابن سينا وأمثاله، وقول أرسطو إن افتقار الفلك إليه لكونه يتحرك للتشبه به لا لكونه علة فاعلة مبدعة له، وحقيقة قوله إن واجب الوجود يقبل الافتقار إلى غيره فإن الفلك عنده كذلك، وكان يتكلم بالعلة والمعلول ويقصد إلى إثبات العلة الغائية.

والفلاسفة الملية أتباعه كابن سينا وأمثاله خالفوا مذهبه في بعض الموارد مع تصديقهم لقوله في القدم وهذا تناقض وقع فيه هؤلاء مع أن قولهم خير من قوله.

(١) انظر الأربعين للرازي (١/١٨٢)، المحصل للرازي (٢٣٣)، منهاج السنة لابن تيمية (١/٣٦٩ـ ٤٠٠).

وابن سينا يجعل الفلك قديما مع قوله بإمكانه وقبوله الوجود والعدم، وتارة يصرح بنقيض هذا، وهذا أنكره عليه ابن رشد وبين أنه مخالف لقول الفلاسفة قبل أرسطو وغيره[1].

والمقصود أن هؤلاء الفلاسفة الذين ظهروا في المسلمين كابن سينا وأمثاله، مذهبهم مخالف لدين المسلمين وإن كانوا يستعملون بعض الأحرف التي يقررون مذهبهم على نقيضها، فيصير من لا معرفة له بحقيقة هذه المذاهب لا يدرك منها إلا مثل هذه الأحرف فلا يظهر له حقيقة قولهم ولهذا استعمل حذاق هؤلاء الباطنية فيما ذكروه من القول المخالف لدين المسلمين عبارات الصوفية والمتألهة كما هي طريقة الشهاب السهروردي وابن عربي في الفتوحات المكية وابن سبعين في رسالة الألواح وكتابه بد العارف وغيرها، وهو الذي يستعمله ابن الفارض صاحب نظم السلوك، فإن هؤلاء يذكرون وحدة الوجود ويجعلون وجود الباري هو وجود سائر الموجودات فيقولون بالوجود المطلق لا بشرط ويبنون ذلك على المقدمات الفلسفية ولهذا يقول ابن عربي في فصوص الحكم: "ومن أسمائه الحسنى العلي، على من وما ثم إلا هو؟ أو عن ماذا وما هو إلا هو؟ فعلوه لنفسه وهو من حيث الوجود عين الموجودات فالمسمى محدثات هي العلية لنفسها وليست إلا هو"[2]، وكذلك ابن سبعين صاحب الإحاطة يقول: "فعين ما ترى ذات لا ترى، وذات لا ترى عين ما ترى"[3]، ولهذا يقول في كتابه بد العارف: "والله مبدع الكليات بأمره وكلمته وقدرته، ومدبر الجزئيات بحوله وقوته وحكمته وهو الذي استجاب له المبدع الأول وأقبل لذاته بحقيقته وماهيته وأمره بالرجوع فعاد للواحقة مجازه وآنيته فكان من إقباله وجوده الواجب ومن قهرته وجوده الكذب . . . وهو في حقيقته مع الحق والقدم وفي مجازه مع الممكن والعدم وهو بالحق هوية خاصة

مذهب متصوفة المتفلسفة الملبسة

(١) انظر منهاج السنة (١/٤١٠— ٤٢٠)، درء التعارض (٢/١٥٩— ١٦٧، ٣/٦١— ٧٠)، المحصل للرازي (٩٧— ١٣٥)، لباب الإشارات للرازي (١٣١— ١٦١)، ورسالة الحدود لابن سينا "ضمن مجموعة رسائله" (٨٠— ٨١)، الإشارات والتنبيهات لابن سينا "الإلهي" (١٥— ٢٧) .

(٢) فصوص الحكم (١/٧٦).

(٣) رسائل ابن سبعين (١٩٦).

وبالممكن هوية عامة، وهو باهوية الخاصة يفيض ولا يفاض عنيه وبالهوية العامة يضطـر ولا يضطر إليه"[١].

فهذا محصله أن وجوده وجود الخلق، وهؤلاء الباطنية يستعملون تارة هذه الأقاويل وتارة أقاويل التأله، وابن سينا يستعمل مقالات المتألهة فيما ذكره في مقامات العارفين، ولهذا استعمل أبو حامد ما هو من هذا القول في كتبه التي كتبها في التصوف، وابن عربي في كلامه في الفتوحات من الفوائد التي تناسب أول الطريق وهذا من فضيلة الشرع والعقل الذي يقع له[٢]، ولهذا كان قوله في فصوص الحكم أظهر في تقرير مذهبه بوحدة الوجود، وهذا المذهب الذي انتحله هؤلاء المتفلسفة المتصوفة ليس مذهب أئمة الفلاسفة ولا هو مذهب أرسطو، وقد حكى أرسطو عن بعض قدماء الفلاسفة أنه كان يقول: الوجود واحد وذكر إبطاله ورده عليه[٣]، ولهذا كان ابن عربي يبني هذا على المقدمات الفلسفية، فإنه اعتبره بأصلين: أحدهما أن المعدوم شيء ثابت في العدم كما هو قول طائفة من المعتزلة، وهو قول فاسد في العقل والشرع وجماهير المتكلمين على خلافه بل كثير من متكلمة المثبتة كالقاضي أبي بكر الباقلاني من حذاق الأشعرية كفر من يقول بهذا، والأصل الثاني: أن وجود المحدثات هو عين وجود الخالق ليس ثمت غير ولا سوى[٤]، ولما كان عنده من مقاربة لكلام كثير من عباد الصوفية التبس أمره على كثير من أهل العلم والتأله، مع أن هؤلاء المتفلسفة المتصوفة، كابن عربي، وابن سبعين، والتلمساني، من أئمة التعطيل، ويجعلون وجوده هو الوجود المطلق لا بشرط، وابن سينا وأمثاله يجعلون وجوده الوجود المطلق بشرط الإطلاق.

---

(١) بد العارف لابن سبعين (٢٨).

(٢) قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "...كنت قديماً ممن يحسن الظن بابن عربي ويعظمه لما رأيت في كتبه من الفوائد مثل كلامه في كثير من الفتوحات ... ولم نكن بعد اطلعنا على حقيقة مقصوده ولم نطالع الفصوص ونحوه وكنا نجتمع مع إخواننا في الله نطلب الحق ونتبعه ونكشف حقيقة الطريق فلما تبين الأمر عرفنا نحن ما يجب علينا" الفتاوى (٢/٤٦٤ـ ٤٦٥).

(٣) انظر بغية المرتاد لابن تيمية (١٨٢).

(٤) الفتاوى لابن تيمية (٢/٤٩٦ـ ٤٧٠).

قال الإمام ابن تيمية: "وهذا هو[1] الذي ابتدعه وانفرد به عن جميع من تقدمه من المشايخ والعلماء، وهو قول بقية الاتحادية، لكن ابن عربي أقربهم إلى الإسلام وأحسن كلاماً في مواضع كثيرة فإنه يفرق بين الظاهر والمظاهر، فيقر الأمر والنهي والشرائع على ما هي عليه، ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشائخ من الأخلاق والعبادات ولهذا كثير من العباد يأخذون من كلامه سلوكهم فينتفعون بذلك، وإن كانوا لا يفقهون حقائقه . . . وأما صاحبه الصدر الرومي فإنه كان متفلسفاً فهو أبعد عن الشريعة والإسلام، ولهذا كان الفاجر التلمساني الملقب بالعفيف يقول: كان شيخي القديم متروحنا متفلسفاً والآخر فيلسوفاً متروحنا يعني الصدر الرومي . . . (ثم قال) — وأما الفاجر التلمساني فهو أخبث القوم وأعمقهم في الكفر"[2]، والتلمساني لا يفرق بين الوجود والثبوت كما يفرق ابن عربي، ولا يفرق بين المطلق والمعين كما يفرق الصدر القونوي فما عنده غير ولا سوى بوجه من الوجوه، وأولئك يجعلون الغير والسوى بوجه، والتوحد بوجه وهو منتهى التحقيق عندهم، ولهذا يجعلونه واحداً في مقام الوجود[3]، وهؤلاء الفلاسفة المتصوفة ينتهون إلى هذا المذهب وإن كان بينهم فرق في تقريره وترتيبه.

وفي الجملة فليس المقصود هنا ذكر مذاهب هؤلاء بل ذكر أصناف المتفلسفة والباطنية، وما يستعملونه من اللبس مع ما يذكرونه من الكفر فإن قول هؤلاء الاتحادية كفر بإجماع المسلمين، ولا ترى من لا يرى فيهم هذا يرى فيهم هذا القول بالاتحاد وإلا فمن جعل وجود الرب هو وجود الخلق فهذا قول أكفر من قول المشركين، وليس المقصود من هذا ذكر مآل الأعيان عند ربهم فالله أعلم بما ماتوا عليه، قال الإمام ابن تيمية: "وكنت أخاطب بكشف أمرهم لبعض الفضلاء الضالين وأقول إن حقيقة أمرهم هو حقيقة قول فرعون المنكر لوجود الخالق الصانع حتى حدثني بعض[4] عن كثير من كبرائهم أنهم يعترفون ويقولون نحن على قول فرعون، وهذه المعاني كلها هي قول

---

(١) يعني قوله بوحدة الوجود.

(٢) الفتاوى (٢/٤٧٠— ٤٧١).

(٣) الفتاوى لابن تيمية (٢/٤٧١— ٤٧٢).

(٤) بعض هكذا في المطبوع ولعل المضاف إليه سقط أو حذف لعدم اختصاصه.

صاحب الفصوص[1]، والله أعلم بما مات عليه الرجل، والله يغفر لجميع المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الأحياء منهم والأموات . . . والمقصود أن حقيقة ما تضمنه كتاب الفصوص المضاف إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه جاء به، وهو ما إذا فهمه المسلم علم بالاضطرار أن جميع الأنبياء والمرسلين، وجميع الأولياء والصالحين، بل جميع عوام أهل الملل من اليهود والنصارى والصابئين، يبرؤن إلى الله تعالى من بعض هذا القول فكيف منه كله"[2].

ولهذا كان ابن عربي وهو من أقرب هؤلاء يعظم مقام الولي، والولي عنده صاحب هذا التحقيق، وأنه مقدم على النبي في العلم، فإن الملك الملقي إلى النبي يأخذ عن مشكاته قال في فصوص الحكم: "وليس هذا العلم إلا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء ... حتى إن الرسل لا يرونه متى رأوه إلا من مشكاة خاتم الأولياء وأن الرسالة والنبوة أعني نبوة الشرائع ورسالته ينقطعان، والولاية لا تنقطع أبداً، فالمرسلون مع كونهم أولياء لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء، فكيف من دونهم من الأولياء وإن كان خاتم الأولياء تابعاً في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع، فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا إليه فإنه في وجه يكون أنزل وفي وجه يكون أعلى . . . وإنما نظر الرجال إلى القدم في رتبة العلم بالله هنالك مطلبهم، وأما حوادث الأكوان فلا تعلق لخواطرهم بها ولهذا مثل النبي ﷺ النبوة بالحائط من اللبن[3] وقد كمل سوى موضع لبنة فكان النبي ﷺ تلك اللبنة، غير أنه ﷺ لا يراها كما قال لبنة واحدة، فكان يرى نفسه موضع تلك اللبنة، وأما خاتم الأولياء فلا بد له من هذه الرؤية فيرى ما مثل به رسول الله ﷺ ويرى في الحائط موضع لبنتين من ذهب وفضة فيرى اللبنتين ينقص

---

(١) يعني ابن عربي.

(٢) الفتاوى (٢/٤٦٨ـ ٤٦٩).

(٣) يشير إلى حديث أبي هريرة الذي رواه البخاري ومسلم أن النبي ﷺ قال: "إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بنياناً فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية من زواياه فجعل الناس يطوفون ويعجبون له ويقولون: هلا وضعت هذه اللبنة، قال: فأنا خاتم النبيين" انظر صحيح البخاري (٣/١٣٠٠)، صحيح مسلم (٤/١٧٩٠).

الحائط بهما ويكمل بهما لبنة ذهب ولبنة فضة، ولا بد أن يرى نفسه منطبعاً في موضع اللبنتين فكون خاتم الأولياء تلك اللبنتين، فيكمل الحائط والسبب الموجب لكنه رآها لبنتين لأنه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر وهو موضع اللبنة الفضة، وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الأحكام كما هو آخذ عن الله في السر، ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه لأنه يرى الأمر على ما هو عليه فلا بد أن يراه هكذا، وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحي به إلى الرسل، فإن فهمت ما أشرت به فقد حصل لك العلم النافع فكل نبي من لدن آدم إلى آخر نبي ما منهم أحد يأخذ من مشكاة خاتم النبيين وإن تأخر وجود طينته فإنه بحقيقته موجود . . ."[1]، ولهذا حُكي عن بعض محققيهم إسقاط الشرائع[2]، ولهذا وأمثاله قال الإمام ابن تيمية: "ما تضمنه كتاب فصوص الحكم وما شاكله من الكلام فإنه كفر باطناً وظاهراً، وباطنه أقبح من ظاهره"[3].

أصناف الصوفية والمضافين إليهم

وفي الجملة فالصوفية أصناف وفيمن أضيف إلى الصوفية العباد والأولياء المحققون وفيهم البصراء المكاشفون من ذوي الإيمان والولاية المناسبة لهم على بدع فيهم في القول والعمل، وفيهم المحرفة والزائدة في مقام الولاية، وفيهم المتعالية بالمقام على الخلق القاصدة إلى مقام الخالق من الخرافية أصحاب الطلسمة والعرافة، ولهذا كان ممن يضافون إلى التصوف من له عناية بالسحر والسيمياء، وفيهم الغالية في حقوقهم المعبدة للخلق لهم، حتى صاروا يُقصدون بالطاعات، وأصناف العبادات في حياتهم ومماتهم وفيهم من تشبع بما لم يعط من العلم والإيمان والولاية وهؤلاء أصحاب الشهوات والرسم والأرزاق، وفيهم المتفلسفة المنحرفة عن أصل دين المسلمين كهؤلاء القائلين بالوحدة وأمثالهم، وهم شر هذه الأصناف المضافة إلى التصوف، والصوفية عارفة ومقلدة، وكل من الصوفية يذكر أصنافاً وطرقاً ويضيف من شاء من الأعيان على فهمه

---

(١) فصوص الحكم لابن عربي (٦٢/١).

(٢) انظر ما ذكر ابن تيمية في الفتاوى (٤٧٢/٢) وله حكم على هذه الطائفة أهل الوحدة في الفتاوى نفسه مفصلاً (٣٦٤/٢ـ ٣٦٩).

(٣) الفتاوى (٣٦٤/٢).

ورأيه ولهذا أضيف كثير من فضلاء الصوفية إلى أحوال وطرق منحرفة عن الشريعة، ولا يكون الأمر كذلك عند التحقيق وهي من أكثر الطوائف إضافات، ويستعمل كثير منهم حتى بعض فضلائهم المراميز.

وفي الجملة فشأن هذا الباب يطول وصفه وقد شاعوا في كثير من أمصار المسلمين التي يظهر فيها الفسوق والعصيان والجهل، ولهذا تكثر إجابتهم في مثل هذه المحال، وانتهى أمر كثير منهم إلى شر من أحوال الفساق والعصاة، وحصلوا المعارف التي حسبوها علماً ما الجهل خير منه كمثل هذا العلم الذي يقوله فلاسفتهم، وأسطوريتهم وهذا المقام لا يسع التطويل، فإن المقصود فيه ذكر جمل من القول عن موجبي الانحراف في العلم والمعرفة وليس ذكر المذاهب والمقالات، لكن مما يعلم هنا أن التصوف حصل في مادته، وطوائفه، ومقاصده كثير من التداخل فتولدت البدع التي يستعملها مبتدعة المتصوفة بمثل هذا الاعتبار .

وفي الجملة ففلاسفة هؤلاء الصوفية، من جنس فلاسفة غيرهم من الباطنية والنظارية، ولهذا كان علمهم ليس هو العلم الذي بعث به الرسول ﷺ، حتى قال أبو الوليد ابن رشد وهو من مقتصدة الفلاسفة، ويميل إلى أهل الشريعة ويتفقه على طريقتهم: "إن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات، إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة"[(١)]، وابن رشد يبالغ في تقريب طريقته إلى الشريعة مع أنه عند التحقيق في كثير من الموارد الكبار ينتهي إلى قول المشائين أتباع أرسطو، ولهذا كانت الطريقة التي يستعملها هؤلاء المتفلسفة من أفسد الطرق، وما يستعملونه في إثبات وجود البلوي من الطرق ويعتنون به، ويبالغون في تصويبه ورد غيره، لا يفيد فاضله إلا ما لا نزاع فيه وهو وجوب وجوده، وأما مغايرته لغيره الفلك أو غيره، وكماله الذي يسمونه التمام فلا يعرفونه إلا بنفي صفاته وأفعاله وإن كان هذا المتفقه أبو الوليد ابن رشد خيراً من أبي نصر وابن سينا وأمثالهم، وقول مقتصدة الفلاسفة كابن رشد وأبي البركات صاحب المعتبر في الصفات خير من كلام ابن سينا وأبي نصر الفارابي.

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو (١٠/١).

بل في قول المقتصدة من الإثبات خير مما هو في كلام جهم بن صفوان المتكلم فإنه كان على طريقة من جنس طريقة ابن سينا[1] التي يذكرها في مقام التجريد[2]، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فإن المشهور عنهم إثبات الأسماء الحسنى وإثبات أحكام الصفات ففي الجملة قولهم خير من قول جهم، وقولُ ضرار بن عمرو الكوفي خير من قولهم، وأما ابن كلاب والقلانسي والأشعري فليسوا من هذا الباب بل هؤلاء معروفون بالصفاتية، مشهورون بمذهب الإثبات لكن في أقوالهم شيء من أصول الجهمية..."[3] وأيضاً فابن رشد في مسألة حدوث العالم، ومعاد الأبدان يظهر الوقف وتسويغ القولين وإن كان في تحقيقه يميل إلى قول سلفه المشائين، ورده على أبي حامد يظهر فيه هذا[4].

أثر المتكلمين في الفلاسفة الملية

وفي الجملة فقرب هؤلاء المتفلسفة من الشريعة بما عرفوه من كلام من قصد بيانها من أهل الكلام، وقد كان ابن سينا نشأ بين المتكلمين نفاة الصفات فإن له نظراً في قول المعتزلة وكثير من كلامه الذي صرف به كلام الفلاسفة مال به إلى ما يذكره هؤلاء مما يوافقهم عليه أو ما هو مثله، فإنه لما رأى المتكلمين يقسمون الوجود إلى قديم ومحدث قسمه هو إلى واجب وممكن، والممكن عنده لا يستلزم الحدوث، فأحدث طريقة مولدة من الصورة المستعملة عند المتكلمين ليجري عليها قول أرسطو وأتباعه المشائين الذين أثبتوا العلة الأولى بحركة الفلك الإرادية وصار يستدل بالممكن على الواجب، كما أن المتكلمين يستدلون بالمحدث على المحدث، وجعل الممكن يكون قديماً لكن تكون له ماهية تقبل الوجود والعدم، مع تناقضه في ذلك فهو لا يستقر في هذا المقام لشدة امتناعه.

والمقصود أنه عرف قول المعتزلة والنفاة من المتكلمين، بخلاف أبي الوليد بن رشد فإنه لم يعرف كتب المعتزلة، بل ذكر أنه لم يصل إليهم منها شيء، وهو كذلك لا

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (١٢/٢٠٥).

(٢) الإرشاد والتنبيهات (الإلهي ٢٤١).

(٣) الفتاوى (١٢/٢٠٥).

(٤) انظر فصل المقال لابن رشد (٣٦ـ ٤٤، ٤٩ـ ٥٤)، تهافت التهافت لابن رشد (٢٧ـ ٧٥، ٣٢٤ـ ٣٢٩).

طريقتهم ثم يقولون: إن السمع لم يخاطب به، ولم يعرفه الجمهور مع أنه مما جاء به السمع ويعرفه أئمة المسلمين ونظارهم خير من معرفتهم، وهذا يقع لابن رشد في كثير من كتبه خاصة في نظم الأدلة التي يستدل بها على مسائل الأصول المعلومة عند المسلمين[1]، فيجعل هذا وأمثاله ما جاء به السمع ليس مما جاء به السمع، ويجعل ما لم يأت به السمع مما جاء به السمع وهذا من أخص مقام الالتباس في كتبه، ولهذا إذا استحسن مقصداً علقه بالشريعة وخرَّج قوله ونظمه على هذا المقصد ليصحح تارة الحكم، وتارة يصحح المقصد، ولهذا قال: "وإذ تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس أو بالقياس فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي وبيِّنٌ أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمى برهاناً"[2]، مع أنه يرى أن الطريق البرهانية هي طريقة سلفه الفلاسفة المشائين ويجعل المنطق الأرسطي هو أداة تحصيل القياس البرهاني، كما ذكره في كتاب البرهان الأرسطي المسمى أنالو طيقي الثاني[3].

الاشتراك بين المتكلمة والمتفلسفة الملية

وفي الجملة فهؤلاء المتفلسفة الملية، والمتكلمون من أعظم الناس اختلافاً واضطراباً والناظر في كتب المتكلمة يقع له تصريحهم بمخالفة الفلاسفة وفساد قولهم، والناظر في كتب المتفلسفة يقع له تصريحهم بمخالفة المتكلمة وفساد طريقتهم. وتعاند الطائفتين أمر معلوم عند سائر الناظرين ولهذا كان من المتكلمين من يصرح بكفر الفلاسفة الملية وصار من الفلاسفة من يرى هؤلاء المتكلمة من جنس أصحاب العقول العامية ويذكر فساد طريقتهم على ما هو مشروح في كتب الطائفتين. ومما يعلم عند التحقيق أنه مع هذا التعاند بين الطائفتين والاختلاف في المعارف والمقاصد إلا أن بينهم قدراً مشتركاً

---

(١) انظر درء التعارض (١٠/٢٤١ــ ٢٤٤)، منهاج السنة (١/٣٤٧ــ ٣٦٠)، وفي مادة القراءة انظر فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ومناهج الأدلة لابن رشد (١٠٣ــ ١٢٢، ١٢٩، ١٦١)، تهافت التهافت (٢٧ــ ١٠٤، ٢٥٦، ٢٧١)، رسالة ما بعد الطبيعة (١٣٥ــ ١٦١)، الإشارات والتنبيهات لابن سينا (الإلهي ٧٨)، لباب الإشارات للرازي (١٠٥).

(٢) فصل المقال لابن رشد (٣).

(٣) انظر تلخيص منطق أرسطو (البرهان) (٣٧٣ــ ٣٧٧).

من المادة المعرفية والآلة الحِكمية التي يسموها المنطق، ولهذا عـني بحـدوده ورسـومه الفلاسفة والكلامية وصار كل قوم يجعلون لهم منطقاً يناسب مقصدهم، ويبالغون به في تصحيح الصحيح، وفصل المشكل ولهذا صارت أدلتهم مبنية على نظمه ومقدماته فصار ما يقع لهم من النظم والتسمية هو موجب الحكم على الدليل في كثير من الموارد، كما يستعمل أبو الوليد بن رشد، وأبو محمد بن حزم هذه الطريقة في كتبهم مع مخالفيهم من أهل الكلام فإنهم يسمون ما يصححونه من الدليل برهاناً، ويسمون ما يستعمله غـيرهم من القياس قياساً جدلياً، كما هي طريقة ابن رشد[1]، ومن القياس الكـاذب والوهـم كما هي طريقة ابن حزم[2]، وتارة يكون دليل المتكلمين خيراً من دليلهم الذي ذكـروه وأقوم في العقل والنقل، وتارة يكون دليلهم الذي سموه برهاناً هـو دليـل المتكلمـين لكنهم زادوا في اسمه وترتيبه، وهذا يقع لهم فيما وافقوا أهل الكلام في حكمه وقصـدوا اختصاصهم في معرفة دليله، وتارة يكون ما ذكروه وسموه برهاناً دليلاً لطائفـة مـن المتكلمة غير هؤلاء، وهذا وقع لابن رشد كثيراً فإنه فضل أدلته على أدلة من عرفه مـن متكلمة الأشعرية ويكون استدلاله من جنس استدلال طوائف من المتكلمـة غـيرهم وكذلك أبو محمد ابن حزم فإن كثيراً من أدلته في الإلهيات من جنس استدلال خلـق من المعتزلة.

والمقصود أن هؤلاء التزموا اسم البرهان لما عرفوه عن أرسطو صاحب المنطـق، أن اليقين يقع في القياس البرهاني، وأبو محمد ابن حزم مشغوف بـالمنطق الـذي وضعـه أرسطو، وصنف فيه تقريبه وبالغ في مدحه واستعمله في الإلهيات، ولهذا كان قولـه في الصفات أفسد الأقوال عنده بخلاف قوله في جملة من أصول الدين الذي معتبرها السمع عنده، فهو في كثير من الموارد قوي التحقيق.

والمقصود أن بين المقدمات الفلسفية والمقدمات الكلامية اشتراكاً في كثـير مـن الموارد، وهذا معتبر في المقدمات الأوائل التي تبنى عليها الدلائل والأقاويل عند هـؤلاء وهؤلاء، والتي يسميها المتفلسفة كابن سينا وأمثاله المعاني الأولى، ويسميها أهل الكـلام

---

(١) هذا شائع في كتب ابن رشد انظر مثالاً في فصل المقال (٣٠ـ ٣١).

(٢) هذا شائع عند ابن حزم انظر مثالاً في الفصل (١٦٣/٥، ٢٠٨).

دقيق الكلام، ولهذا لما وضع أبو الحسن الأشعري كتابه مقالات الإسلاميين جعل جزءه في دقيق الكلام[1]، وهكذا أصناف المتكلمة، وجمهور ما ذكره سعيد بن محمد النيسابوري في الخلاف بين المعتزلة البغدادية والبصرية من هذا النوع، وهو الذي شرح أبو حامد جملة منه فيما صنفه وسماه معيار العلم، وهذا هو الذي يذكرون فيه القول في الوجود والعدم والجسم والعرض والجوهر والزمان والمكان والحركة والسكون والقوى والإدراك والمادة والهيولى والتكون، إلى غير ذلك مما تستعمله المتكلمة والفلاسفة وللفلاسفة عناية بذكر النفس والعنصر والفلك والركن والسطح والخط والبعد والسرعة والهواء والتخلخل والاجتماع والمتماسين والمداخل والمتصل والتتالي والعلة والمعلول والاتحاد إلى غير ذلك، وبعض المتكلمة يستعمل هذه المادة الفلسفية مشاركة لهم كما هي حال أبي حامد في معيار العلم، ومحمد بن عمر الرازي في المباحث المشرقية[2].

والمقصود أن هذا الصنف الذي هو مدخل علومهم وتذكر فيه المتفلسفة ما تسميه المعاني المفردة والشاملة الذي تسميه المتكلمة دقيق الكلام، وعليه تبنى تأليف الأقيسة هو من أخص مقامات الاختلاف، والتداخل بينهم بل بين الفلاسفة فيما بينها، والمتكلمة فيما بينها وكثير مما يرده صنف من الفلاسفة على صنف، هو قول طائفة من المتكلمة، وكذلك ما يصححونه، وكذلك ما ترده المتكلمة بعضها على بعض، ولهذا إذا اتفقوا على قدر مشترك في هذه المفردات ثم استعملوها في ترتيب دليل حكوا إجماع المتكلمين على صحة الدليل، ولا يكون كذلك في نفس الأمر، فإن الاتفاق لو قدر تحققه في المعاني المفردة، لم يلزم تحققه بعد تأليفها كما هو معروف في مقالاتهم القياسية، ولهذا كانت الفلاسفة أحذق بهذا المعنى فلم يكثروا ذكر الاتفاق، وكذلك أئمة الكلام من أئمة المعتزلة وغيرهم لم يكثر ذكرهم للاتفاق، كما يقع لمتأخري المتكلمين من أصحابهم وغيرهم، وإنما يعنون بتقرير الدليل ودفع المعارض على قدر

(١) هو الجزء الثاني من مقالات الإسلاميين.

(٢) انظر في شرح هذه الأمثلة مقالات الإسلاميين (ج٢)، رسالة الحدود لابن سينا، معيار العلم للغزالي، ما بعد الطبيعة لابن رشد، المباحث المشرقية للرازي، الخلاف بين المعتزلة البصرية والبغدادية للنيسابوري، مفاتيح العلوم للخوارزمي إلى غيرها من كتب الحدود والفلسفة والكلام والمنطق.

الطاقة، بخلاف المتأخرة من المتكلمين فإنهم يعتبرون في صحة أدلتهم المقولة فرض الاتفاق فيها، كما هي طريقة أبي المعالي وذويه، ولهذا صار هو وأمثاله يحكي إجماع النظار أو المسلمين على بعض المقالات التي يعلم نزاع الناس فيها، لما ظنه من قطعية الدليل فإنه إذا تحقق له القطع به حكى الاتفاق، لأن النظار بل سائر العقلاء لا يخالفون القطعي، ومثل هذا يستعمله أبو محمد ابن حزم في إقصاء مخالفيه، ومعلوم عند حذاق النظار أن هذا القدر من الأمور مقولة على النسب والإضافة، وتجد أصناف الفلاسفة الملية والمتكلمة لهم مقالات متناقضة في هذا الباب، حتى ربما اختلفوا في المفرد الواحد على بضعة عشر قولاً، ثم اختلافهم في تأليف هذه المفردات قدر آخر، ثم اختلافهم في التحصيل قدر أخر، وكثيراً ما فرضوا الاختلاف في المؤتلف عندهم، والاتفاق في المختلف عندهم؛ لأنهم صاروا يعتبرون الاسم، والنظم فوق اعتبار المعاني، ومعلوم أن الدليل يحصل مفاده بمعانيه لا باسمه ورسمه، فإن هذا مما يختلف فيه بنو آدم وهذا الاختلاف المذكور بينهم فرع عن الاختلاف، والخفاء في أقوال الفلاسفة الذين أخذوا من مشكاتهم، كأرسطو وأفلاطون وأفلوطين، وهرمس، وسقراط، وفيثاغورس وغيرهم من السابقين على المعلم الأول عندهم أرسطو صاحب المنطق، أو اللاحقين بعده فإنه كبيرهم الذي أخذوا عنه مع أن النقل عن هؤلاء فيه التباس كثير وخفاء واضطراب، ولهذا فإن النزاع بين أتباع أرسطو شائع معروف كما هو معروف في حال ابن سينا وابن رشد وأمثالهم، ومنهم من يقصد جمع المختلف من كلام الفلاسفة لما كان يعظم هذا وهذا، كما هي طريقة أبي نصر الفارابي فإنه شديد التعظيم لأفلاطون الأكاديمي وأرسطو التعاليمي، وصنف في هذا الجمع بين رأي الحكيمين، وقد قيل: أنه بناه على ما ليس من كلام أفلاطون وهذا باب واسع الشك.

وآثار الأنبياء الذين يعلم هؤلاء الفلاسفة ويشهدون مناسبتهم لجماهير بني آدم مع ظهور آثارهم، دخلها من التحريف ما هو معروف كما هو مشهور في الأمم الكتابية فكيف يظن مع هذا أن لهؤلاء الفلاسفة قولاً مؤتلفاً مع أنهم لا كتاب لهم بل يقولون بالخرص، والظن. والعاقل لمقام القول يعلم أنهم في قول مختلف يؤفك عنه من أفك، وأن مقلدهم بغير وسط من الفلاسفة الملية من أصناف الباطنية المتشيعة، والمتصوفة،

والنظارية أو بوسط من المتكلمة في غمرة ساهون، وهذا ما حققه بعض الناظرين والبصراء، كابن أبي الحديد المعتزلي، وابن الراوندي، وأبي الفتح الشهرستاني، وأبي المعالي الجويني، ومحمد بن عمر الرازي، وأبي حامد الغزالي وغيرهم.

اختلاف الفلاسفة الملية

وقد ذكر الشهرستاني في الملل والنحل من اختلاف الفلاسفة وأصنافهم بحسب ما بلغه وعرفه ما يعرف به أنهم من أشد الأمم اختلافاً وافتراقاً وجهلاً وضلالاً، ولهذا صار حذاقهم يعلمون فساد ما استعمله نظارهم من القياس والنظر في هذه المعرفة، ثم يسلكون الطرق الكشفية الرياضية التي هي عند التحقيق أظهر فساداً من طريقة نظارهم ويذمون النظار من الفلاسفة الاعتبارية، والمتكلمة، كما هي حال إخوان الصفا وأمثالهم من الباطنية المتفلسفة ولهذا جاء في رسائلهم: "واعلم أن كل نبي بعثه الله فأول من كذبه مشايخ قومه المتعاطون الفلسفة والنظر والجدل"[١]، وقالوا: "النفوس الصافية الغير المتجسدة فهي غير محتاجة إلى الكلام والأقاويل في إفهام بعضها بعضا من العلوم والمعاني التي في الأفكار، وهي النفوس الفلكية لأنها قد صفت من درن الشهوات الجسمانية. . . فهي غير محتاجة إلى الأخبار عن الأضمار، ولا السؤال عن كتمان الأسرار لأنهم في الإشراق والأنوار التي هي معدن الأخبار والأبرار"[٢]، ولهذا يعتبرون الجوهر الآدمي بالجوهر السماوي ومولداته، ويجعلون الفلك الأعلى هو المؤثر في حركة الجواهر السماوية، ويجعلون له نفساً سارية التأثير في القوى الروحانية المتولدة عن النفس الكلية في القوابل العلوية التي يتولد عن توسطها الآثار السفلية[٣]، وهذا هو دين الفلاسفة الباطنية معطلة الصانع، ولهذا يقولون في العالم: "جسم واحد بجميع أفلاكه وأطباق سماواته وأركان أمهاته ومولداته وله نفس واحدة سارية قواها في جميع أجزاء جسمه سريان نفس الإنسان الواحد في جميع أجزاء جسده"[٤].

---

(١) رسائل إخوان الصفا (٤/٥١).

(٢) رسائل إخوان الصفا (٤/٤٠٢).

(٣) رسائل إخوان الصفا (١/٤٥٦).

(٤) رسائل إخوان الصفا (٢/٢٤).

وأبو الفتح الشهرستاني لما ذكر الفلاسفة فيما صنفه في الملل والنحل قال: "الفلسفة باليونانية محبة الحكمة، والفيلسوف هو فيلا وسوفا وفيلا هو المحب وسوفا الحكمة أي هو محبة الحكمة، والحكمة قولية وفعلية، أما الحكمة القولية وهي العقلية أيضاً فهي كل ما يعقله العاقل بالحد وما يجري مجراه مثل الرسم والبرهان، وما يجري مجراه مثل الاستقراء فيعبر عنه بهما، وأما الحكمة الفعلية فكل ما يفعله الحكيم لغاية كمالية، فالأول الأزلي لما كان هو الغاية والكمال فلا يفعل فعلاً لغاية دون ذاته، وإلا فيكون الغاية والكمال هو الحامل، والأول المحمول وذلك محال، فالحكمة في فعله وقعت تبعاً لكمال ذاته، وذلك هو الكمال المطلق في الحكمة، وفي فعل غيره من المتوسطات وقعت مقصوداً للكمال المطلوب وكذلك في أفعالنا، ثم إن الفلاسفة اختلفوا في الحكمة القولية العقلية اختلافاً لا يحصى كثرة، والمتأخرون منهم خالفوا الأوائل في أكثر المسائل وكانت مسائل الأولين محصورة في الطبيعيات والإلهيات، وذلك هو الكلام في الباري تعالى والعالم ثم زادوا فيها الرياضيات، وقالوا العلم ينقسم إلى ثلاثة أقسام: علم ماهية وعلم كيف، وعلم كم. فالعلم الذي يطلب فيه ماهيات الأشياء هو العلم الإلهي والعلم الذي يطلب فيه كيفيات الأشياء هو العلم الطبيعي، والعلم الذي يطلب فيه كميات الأشياء هو العلم الرياضي، سواء كانت الكميات مجردة عن المادة أو كانت مخالطة بعد، فأحدث بعدهم أرسطو طاليس الحكيم علم المنطق وسماه تعليمات، وإنما هو جرده من كلام القدماء، وإلا فلم تخل الحكمة عن قوانين المنطق قط، وربما عدها آلة للعلوم لا من جملة العلوم، فقال: الموضوع في العلم الإلهي هو الوجود المطلق، ومسائله: البحث عن أحوال الوجود من حيث هو وجود، والموضوع في العلم الطبيعي: هو الجسم، ومسائله: البحث عن أحوال الجسم من حيث هو جسم، والموضوع في العلم الرياضي: هو الأبعاد والمقادير، وبالجملة: الكمية من حيث إنها مجردة عن المادة ومسائله: البحث عن أحوال الكمية من حيث هي كمية، والموضوع في علم المنطقي: هو المعاني التي في ذهن الإنسان من حيث يتأدى بها إلى غيرها من العلوم، ومسائله: البحث عن أحوال تلك المعاني من حيث هي كذلك.

ما ذكره الشهرستاني من مقالات الفلاسفة وطوائفهم

قالت الفلاسفة: ولما كانت السعادة هي المطلوبة لذاتها، وإنما يكدح الإنسان لنيلها والوصول إليها وهي لا تنال إلا بالحكمة، فالحكمة تطلب إما ليعمل بها، وإما لتعلم فقط، فانقسمت الحكمة إلى قسمين: عملي، وعلمي، ثم منهم من قدم العملي على العلمي، ومنهم من أخر . . . فالقسم العملي هو عمل الخير والقسم العلمي هو علم الحق، قالوا: وهذان القسمان مما يوصل إليه بالعقل الكامل، والرأي الراجح غير أن الاستعانة في القسم العملي منه بغيره أكثر، والأنبياء عليهم السلام أيدوا بأمداد روحانية تقريراً للقسم العملي، ولطرف ما من القسم العلمي، والحكماء تعرضوا لأمداد عقلية تقريراً للقسم العلمي، ولطرف ما من القسم العملي، فغاية الحكيم هو أن يتجلى لعقله كل الكون ويتشبه بالإله الحق تعالى وتقدس بغاية الإمكان، وغاية النبي أن يتجلى له نظام الكون فيقدر على ذلك مصالح العامة، حتى يبقى نظام العالم وتنظيم مصالح العباد وذلك لا يتأتى إلا بترغيب وترهيب وتشكيل وتخييل، فكل ما ورد به أصحاب الشرائع والملل مقدر على ما ذكرناه عند الفلاسفة إلا من أخذ علمه من مشكاة النبوة فإنه ربما بلغ إلى حد التعظيم لهم وحسن الاعتقاد في كمال درجتهم، فمن الفلاسفة حكماء الهند من البراهمة الذين لا يقولون بالنبوات أصلاً، ومنهم حكماء العرب وهم شرذمة قليلون لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر وربما قالوا بالنبوات ومنهم حكماء الروم وهم منقسمون إلى القدماء الذين هم أساطين الحكمة، وإلى المتأخرين وهم المشاؤون، وأصحاب الرواق، وأصحاب أرسطو طاليس، وإلى فلاسفة الإسلام الذين هم حكماء العجم، وإلا فلم ينقل عن العجم قبل الإسلام مقالة في الفلسفة إذ حكمهم كلها كانت متلقاة من النبوات إما من الملل القديمة وإما من سائر الملل، غير أن الصابئة كانوا يخلطون الحكمة بالصبوة، فنحن نذكر مذاهب الحكماء القدماء من الروم واليونانيين على الترتيب الذي نقل في كتبهم، ونعقب بذكر سائر الحكماء إن شاء الله، فإن الأصل في الفلسفة والمبدأ في الحكمة للروم وغيرهم كالعيال لهم. . .

ثم قال: "الحكماء السبعة الذين هم أساطين الحكمة من الملطية وساميا وأثينة وهي بلادهم وأما أسماؤهم فهي تاليس الملطي وأنكساغورس وأنكسيمانس وأنبادقليس

وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون، وتبعهم جماعة من الحكماء مثل فلوطرخيس وبقراط وديموقريطس والشعراء والنساك، وإنما يدور كلامهم في الفلسفة على ذكر وحدانية الباري تعالى وإحاطته علماً بالكائنات كيف هي، وفي الإبداع وتكوين العالم وأن المبادئ الأول ما هي وكم هي، وأن المعاد ما هو ومتى هو، وربما تكلموا في الباري بنوع من حركة وسكون، وقد أغفل المتأخرون من فلاسفة الإسلام ذكرهم وذكر مقالاتهم رأساً إلا نكتة شاذة نادرة ربما اعترت على أبصارهم وأفكارهم أشاروا إليها تزييفاً . . ." [1].

ما ينازع فيه الشهرستاني فيما ذكره عن الفلاسفة

ثم ذكر تفاصيل مقالات الفلاسفة اليونانية وأضاف إليهم من تقرير الوحدانية الربوبية ما هو من محال النظر والمنازعة فإن شرك الفلاسفة في الربوبية والإلهية معروف والشرك الذي وقع في جنس الفلاسفة من أصناف الأمم الرومية والفرسية والهندية وأصناف العجم، أعظم من الشرك الذي وقع في الأميين الذين لا يعلمون أماني القول مع كونهم أساطين في لفظه وإلقائه، وليس في قوم المرسلين الذين ذكرهم الله في القرآن من استعمل الجدل في مقام الربوبية أعظم من قوم إبراهيم، الذين كان أئمتهم الفلاسفة وكانوا مشركين في الربوبية والإلهية. ثم إن الحكماء السبعة الذين ذكرهم ينازعه كثير من الناس في اختصاصهم وما ذكروه من مقالاتهم، كما ينازعه في هذا أبو نصر الفارابي صاحب الجمع بين رأي الحكيمين فإنه يذكر فيه موافقة أرسطو طاليس لأفلاطون خلاف طريقة الشهرستاني، وكذلك ابن سينا فإنه كان يقدم أرسطو في كتبه ويجعل قوله محصلاً من جهته، ويذكر تحقيق أخذه عن الفلاسفة قبله ممن ذكرهم الشهرستاني وغيرهم كما هو مشروح في كتب ابن سينا، وكذلك أبو الوليد ابن رشد فإنه شديد التعظيم لأرسطو ويجعل قوله هو منتهى حكمة اليونانية والصواب منها وأنه وافق أساطين الفلاسفة واختص بما اختص به، وكذلك ما يذكره غير هؤلاء من الفلاسفة والنظار الذين ذكروا أقوال الفلاسفة فإنهم يخرجون عن كثير من طريقة الشهرستاني وما ذكره كابن الخطيب الرازي فيما صنفه في اعتقادات فرق المسلمين

(١) الملل والنحل (٣١٢ــ ٣١٥).

والمشركين فإنه لما ذكر الفلاسفة قال: "الفصل السادس في أحوال الفلاسفة مذهبهم أن العالم قديم وعلته مؤثرة بالإيجاب وليست فاعلة بالاختيار، وأكثرهم ينكرون علم الله تعالى وينكرون حشر الأجساد وكان أعظمهم قدراً أرسطاليس[1] وله كتب كثيرة لم ينقل تلك الكتب أحد أحسن مما نقله الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا . . ."[2].

ومعلوم أن طريقة ابن الخطيب فيها قصور في التحصيل لكن ما ذكره من قدر أرسطو عندهم فيه ما هو مقبول بخلاف طريقة الشهرستاني، ولهذا كان ابن سينا يجعل تحقيق التوحيد هو في الطريقة التي ذكرها أرسطو، ويبطل بعض مذاهب الأعيان الذين ذكرهم الشهرستاني في الكبار من الحكماء، قال في الشفاء: "وأبعد الناس من الحق من جعل للنبات مع الحس عقلاً وفهماً مثل أنسكاغوراس وأنبادوقليس وديمقريطس..."[3].

والمقصود أن كثيراً مما ذكره الشهرستاني وغيره في مذاهب هؤلاء ليس هو مما يعلم تحققه في مذهبهم، فإن في النقل عنهم وتفسير إشاراتهم اختلافاً واضطراباً ولا سيما في باب العلم الإلهي وكثير ممن تكلم بذكر توحيدهم للباري إنما يطلقون هذا لما شاركوهم فيه من نفي الصفات والأفعال، أو نفي الأفعال كما هي طريقة الفلاسفة الملية كأبي نصر، وابن سينا، وابن رشد، وخلق من المتكلمين وإلا فإن الفلاسفة هم أضل بني آدم في التوحيد وما حصله محققوهم من إثبات وجود الرب، وحدوث العالم هذا قدر معلوم بالفطر وعامة أصناف بني آدم حتى الأعراب، والأميين يعرفونه، وفي الجملة فما معهم من التحقيق قدر معلوم بالفطرة ثم يضيفون إليه من تعليق التدابير السفلية والحوادث بقوى علوية يذكرونها ويختلفون فيها مما هو من الإشراك في الأحدية والربوبية، فهذا في الفلاسفة اليونانية مع أنهم نقل عنهم أحرف فاضلة في الأخلاق والعادات، والطبائع فهذا معروف، ويشتركون فيه مع كثير من أصناف الأمم، بل لا تجد أمة إلا ولها حِكَمٌ معروفة يقع فيها ما هو من حسن القول، وفاضل الاعتبار.

---

(١) يعني أرسطو طاليس صاحب التعاليم.

(٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (١٤٥ـ ١٤٦).

(٣) الشفاء لابن سينا (الطبيعيات)، النبات الفصل الثالث (ص٣).

وكان في مقالات العرب في جاهليتها المذكورة في شعرهم، وخطبهم، وقولهم ما هـــو خير من كثير من الحكم المنقولة عن غيرهم في هذا المورد، وفي كل أمة مـــن بـــني آدم اختصاص يفضلون به غيرهم من وجه، ومعلوم أن الشرك والكفر، ومناقضة المبـــادئ الفطرية، والأحكام العقلية في مسائل الوجود والحدوث والقدم والتأثيرات والتسلسل في العلل والتأثير وغيرها مما هو محل نظر الفلاسفة، هو في قول كثير من فلاســـفة الهنـــد والفرس أعظم غلطاً من قول أكثر الفلاسفة اليونانية، كما يقع ذلك في كلام البراهمـــة وأصحاب الروحانيات، والتناسخية والحلولية[1]، ويكثر في هؤلاء اســـتعمال الســـحر والطلاسم، والأساطير التي ينبون عليها مذهبهم وليست مذاهب محصلة بنوع من النظـــر العقلي في الجملة.

فإن أصحاب الطرق الروحانية، والكشف والرياضة والتجريد، يقع عندهم مـــن السحر والطلاسم والأساطير ما لا يقع لغيرهم، ويقع لهم من أخذ الشياطين لعقولهـــم واعتمالهم في أحوالهم الشيطانية قدر كبير، وقد علم تلاعب الشياطين بخلق من غـــلاة الصوفية الملية فكيف بهؤلاء الذين ليس معهم شيء من آثار الأنبياء.

والمقصود أن هذه المذاهب الفلسفية التي كان عليها الفلاسفة الرومية، والفرســـية والهندية وغيرهم ممن أضيف إلى مصر والعراق مع فسادها في العقـــل والنفـــس فيـــها اضطراب كثير ولهذا لا تجد يميل إلى تعظيم هؤلاء من اعتبر أمره بالوحي أو الفطرة حتى صار بعض المتأخرين من الباطنية يعظمون من أعيان هؤلاء الذين يُعلم اشتباه قولهم كما يذكر ذلك كثير من هؤلاء المتفلسفة الملية حتى ذكر المبشر بن فاتك في مختار الحكـــم أن هرمس: هو المثلث بالحكمة والنبوة والملك[2]، مع أن هرمس في ثبوت عينه اضطـــراب وهل هو علم معين، أم وصف أضيف إلى غير واحد فهذا فيه قول كثير، وكذلك أبـــو نصر الفارابي فإنه ذكر أن الآراء التي في الملة مقالات محضة للآراء الفلسفية البرهانيـــة قال: "الآراء النظرية التي في الملة براهينها في الفلسفة النظرية وتؤخـــذ في الملـــة بـــلا

(١) انظر قوله في الملل والنحل (٢٦٠ــ ٣١٠).

(٢) مختار الحكم ومحاسن الكلم للمبشر بن فاتك (١١).

براهين"[1]، وكذلك ما أضيف إلى جابر بن حيان التدبيري من القول وذَكر فيما أضيف إليه من الرسائل أنه اتصل بأصطفن الراهب، وأخذ عنه التدبير فإنه كان حاذقاً في هذا[2]، ومحمد بن زكريا الرازي أخذ كثيراً من هذا من كتبه[3]، والمقالات المضافة إلى جابر بن حيان هي من مقالات الباطنية الغالية وفيها تعظيم للسحر، والطلاسم والقول في التأثيرات بما هو من أعظم الشرك والإلحاد، ولهذا عظّم القول بالمماثلة والمقابلة وتحصيل الوجود العيني من الوجود العيني[4]، ولهذا كان يطعن في كثير من النظر والقياس ويعظم التدبير والباطنية[5]، ولهذا قال لما ذكر أصناف العلوم: "السباعية هي العلوم التي قدمنا الوعد بها وهذه السباعية هي علم الطب وحقيقة ما فيه، وعلم الصنعة وإخراج ما فيها، وعلم الخواص وما فيها والعلم الأكبر العظيم الباطل في زماننا هذا أهله والمتكلمون فيه أعني علم الطلسمات والعلم العظيم الكبير الذي ليس في العلوم كلها مثله ولا أعز منه ولا هو مفهوم ولا معقول ولا ألف فيه شيء من الكتب: علم استخدام الكواكب العلوية وما فيه وكيف هو . . ."[6]، وقد كان محمد بن زكريا الرازي الطبيب يطعن على أرسطو وينحرف عن طريقته ويذكر أنه أفسد الفلسفة وغير كثيراً منها كما يذكر عنه[7].

وفي الجملة فالعلم بفساد الطرق الباطنية المبنية على السحر والطلاسم والوهم والأحوال الشيطانية التي اشتغل بها خلق من الباطنية الملية هو من المقامات القاطعة، وإنما الذي حصل به اللبس ما استعمله المتفلسفة الملية ومن شاركهم من المتكلمة للنظر

---

(١) كتاب الملة للفارابي (٤٧).

(٢) انظر مختار ورسائل جابر بن حيان كتاب الراهب (٥٢٢ـ ٥٣٠)، وقد شكك قوم في وجود شخصية جابر بن حيان وقالوا إن رسائله هذه كتبها قوم من الفلاسفة الباطنية ونحلوها على هذا الاسم.

(٣) الفهرست لابن النديم (٣٥٥).

(٤) مختار رسائل جابر بن حيان (٦).

(٥) مختار رسائل جابر بن حيان (٥٤٣).

(٦) مختار رسائل جابر بن حيان (٥٠ـ ٥١).

(٧) طبقات الأمم لصاعد الأندلسي (٧١).

اشتباه الطريقة النظرية المبنية على المنطق

والقياس المبني على المنطق المنقول عن أرسطو، فإن له في هذا تصنيفاً ذكره وشرحه كثير من هؤلاء كابن رشد وغيره فهذا القانون الذي قصد به هؤلاء تصحيح النظر ومعرفة الصواب والغلط فيه حتى صار من لا يحققه أو لا يعرفه فليس من أهل التحقيق وهذا العلم الذي ميزوا به أرسطو وعظموه هو من أخص العلوم التي دخلت على المسلمين وافتتن بها خلق من فضلاء المتكلمين والنظار كأبي حامد الغزالي فيما صنفه في هذا فإنه عظم هذا العلم وجعله معيار النظر والعلم، ولهذا سمى ما كتبه في هذا العلم (معيار العلم) حتى قال: ". . . فلما كثر في المعقولات مزلة الأقدام ومثارات الضلال و لم تنفك مرآة العقل عما يكدرها من تخليطات الأوهام وتلبيسات الخيال رتبنا هذا الكتاب معياراً للنظر والاعتبار، وميزاناً للبحث والافتكار، وصقيلاً للذهن ومشحذاً لقوة الفكر والعقل فيكون بالنسبة إلى أدلة العقول كالعروض بالنسبة إلى الشعر والنحو، بالإضافة إلى الإعراب، إذ كما لا يعرف منزحف الشعر عن موزونه إلا بميزان العروض ولا يميز صواب الإعراب من خطئه إلا بمحك النحو، كذلك لا يفرق بين فاسد الدليل وقويمه وصحيحه وسقيمه إلا بهذا الكتاب، فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان ولا يعاير بهذا المعيار فاعلم أنه فاسد المعيار غير مأمول الغوائل والأغوار"[(١)].

ومعلوم أن هذا فيه من التعظيم ما يعلم فساده عند أئمة العقلاء، فإن هذا الميزان لو صح لم يلزم فساد غيره، والمقتصدون من هؤلاء الفلاسفة والنظار يقولون العلم يحصل به وبغيره، وإن كان منهم من يفضله ويقدمه. وأبو حامد إذا قصد أمراً بالغ فيه وجعله غاية أربه وأكثر تعظيم قوله فيه مع أنه قد يقع له في بعض تصانيفه خروج عن هذا أو مناقضة له، وكذلك أبو محمد ابن حزم فأنه صنف في هذا العلم وقصد نصرته وتقريبه وقال: ". . .وكذلك هذا العلم[(٢)] فإن من جهله خفي عليه بناء كلام الله عزّ وجل مع كلام نبيه ﷺ وجاز عليه من الشغب جوازاً لا يفرق بينه وبين الحق، و لم يعلم دينه إلا تقليداً، والتقليد مذموم وبالحري إن سلم من الحيرة نعوذ بالله منها، فلهذا وما

(١) معيار العلم للغزالي (٢٩— ٣٠).

(٢) يعني المنطق.

نذكره بعد هذا إن شاء الله وجب البدار إلى تأليف هذا العلم والتعب في شرحه وبسطه ــ ثم قال:ــ كتب أرسطو طاليس الثمانية المجموعة في حدود المنطق ونحن نقول قول من يرغب إلى خالق الواحد الأول في تسديده وعصمته ولا يجعل لنفسه حولاً ولا قوة إلا به ولا علم إلا ما علمه إن من البر الذي نأمل أن نغتبط به عند ربنا تعالى بيان تلك الكتب لعظيم فائدتها . . ." (١).

ماهية المنطق الأرسطي عند ابن سينا

وهذا العلم هو أقسام تسعة على ما ذكره ابن سينا قال: ". . .أقسام الحكمة التي هي المنطق أقسامها التسعة: القسم الأول يتبين فيه أقسام الألفاظ والمعاني من حيث هي ثلاثة ومفردة، ويشتمل عليه كتاب إيساغوجي وهو المعروف بالمدخل، والقسم الثاني يتبين فيه عدد المعاني المفردة الذاتية والشاملة بالعموم لجميع الموجودات، من جهة ما هي تلك المعاني من غير شرط تحصيلها في الوجود أو قوامها في العقل، ويشتمل عليه كتاب أرسطو المعروف بقاطيغورياس أي المقولات، والقسم الثالث يتبين فيه تركيب المعاني المفردة بالسلب والإيجاب، حتى تصير قضية وخبراً يلزمه أن يكون صادقاً أو كاذباً ويشتمل عليه كتاب أرسطو المعروف بناراميناس أي العبارة والقسم الرابع يتبين فيه تركيب القضايا حتى يتألف منها دليل يفيد علماً بمجهول، وهو القياس ويشتمل عليه كتاب أرسطو المعروف بأنولوطيقا أي التحليل بالقياس، والقسم الخامس يعرف منه شرائط القياس في تأليف قضاياه التي هي مقدماته حتى يكون ما يكتسب به يقيناً لا شك فيه وعليه يشتمل كتابه المعروف بأبانوطيقا الثانية ومانودوطيقي أي البرهان والقسم السادس يشتمل على تعريفات القياسات النافعة في مخاطبات من نقص فهمه أو علمه عن تبيين البرهان في كل شيء، في التي لا بد منها للمحاورات التي يراد منها إلزام محمود أو تحرز عن إلزام مذموم، والمواضع التي تكتسب منها الحجج في الجدل والوصايا المجيب والسائل، ويتضمنه كتابه المعروف بطونيقا أي صحة المواضع، ويرسم أيضاً به بدبا لقطيقي أي الجدلي وبالجملة تعرف منه القياسات الإقناعية في الأمور الكلية والقسم السابع يشتمل على تعريف المغالطات، التي تقع في الحجج والدلائل والمجاز والسهو والزلة فيها وتعديدها بأسرها كما هي والتنبيه على وجه التحرز منها ويتضمنه كتابه

(١) تقريب حد المنطق لابن حزم (٣ــ ٦).

المعروف بسوفطيقا أي نقض شبه المغالطين، والقسم الثامن يشتمل على تعريف المقاييس الخطابية البلاغية النافعة في مخاطبات الجمهور على سبيل المشاورات والمخاصمات في المشاعرات أو المدح أو الذم أو الحيل النافعة في الاستعطاف والاستمالة والإغراء وتصغير الأمر وتعظيمه ووجوه المعاذير والمعاتبات، ووجوه ترتيب الكلام في كل قصة وخطبة ويتضمن كتابه المعروف بـ روطوريقي أي الخطابة، والقسم التاسع يشتمل على الكلام الشعري أنه كيف يجب أن يكون في فن فن وما أنواع التقصير والنقص فيه ويشتمل عليه كتابه المعروف بـ غرانيطقا ويقال: رطوريقي أي الشعري"[1].

فهذا الذي ذكره هو باب المنطق الأرسطي الذي استعمله من النظار وعن هذا صار هؤلاء المتفلسفة الذين يحققون هذا العلم المأخوذ عن صاحب التعاليم الأول كأبي نصر وابن سينا وابن رشد وأمثالهم، يجعلون أكثر أهل الملة ليسوا من أهل العلم والبرهان بل هم من أهل الجدل والظن، وهذا ما يرتقي إليه المتكلمون عندهم[2] أو من العامة أصحاب الظواهر المجردين من البرهان والجدل وإنما يأخذون بالخطابة والتخييل فيقبلونه لوارد البلاغة أو وارد التخييل، وموجب ذلك أنهم اعتبروا البرهان بمقدمات من الطرق المعروفة عن سلفهم المشائية وغيرهم من الفلاسفة، فصار من لا تقع له هذه لعلمه بمخالفتها للشريعة والمعقول خارجاً عن البرهان.

نقد المنطق الأرسطي

والمقصود أن هذا العلم المأخوذ عن أرسطو عنه استطال كثير من الفلاسفة الملية على أصناف المتكلمين وأهل الشريعة، وعن هذا وغيره استطال خلق من المتكلمين على أصحاب السنن والآثار وغايروا بين المنقول والمعقول، بل حققوا معارضة المعقول لظواهر المنقول، ومعلوم أن هذا العلم ليس هو من العلوم الواجبة في العقل أو الشرع. والعقلاء يعلمون أن طرق العلم والاعتبار بما هو ثابت في نفس الأمر من الأعيان والمعاني ليس له طريق واحد يضعه واضعه، فإن هذا هو تحقيق إبطال المعقول بضيقه

(١) أقسام العلوم العقلية لابن سينا ضمن مجموعة رسائله (٩٢- ٩٤).

(٢) درء التعارض (٦/٢١١)، فصل المقال لابن رشد (٣٠- ٣١)، الإشارات والتنبيهات لابن سينا "الإلهيات" (ص٥٧).

وانغلاقه بخلاف من اعتبر لتحصيل المعاني والأعيان الموجودة غير طريقه، فهذا أكمل في العقل والإدراك وأكثر تحقيقا للعلم ورفع الغلط، فإن تعدد ذلك يعلم به ما محله الإمكان وما محله الامتناع من الطرق في الخصوص والعموم، وبهذا يعلم أن هذا العلم ليس هو العلم المنافي للتقليد، كما يذكره ابن حزم وغيره بل هذا العلم من أخص العلوم التي أوجبت التقليد، والتباس المعقولات بعضها مع بعض ومعارضة المعقول للمنقول، ولهذا تجد أربابه صنفين: إما متفلسفة مقلدة محضة لأرسطو طاليس، ويعتبرون قوله فيه ويلتزمون نتائجه، ولهذا حصلوا من جنس تحصيله في العلم الإلهي وما يلتحق به كحال أبي نصر الفارابي وابن سينا وابن رشد، ولهذا جعلوا ما انتهوا إليه من المقالات في صفات الرب وأفعاله وعلمه والمعاد والقدم والحدوث مما يثبت القول فيه بالبرهان وكل ما خالفه فهو خارج عن البرهان إلى القياسات التي لا توجب علما، والصنف الآخر متكلمة ونظار استعملوه مع ما عندهم من مناقضة كثير من المقولات الفلسفية فأرادوا استعماله مع ما عندهم من المقدمات فلم يتحقق لهم ذلك كحال أبي حامد وأمثاله من المتكلمين، وابن حزم وأمثاله من النظار وهؤلاء عند الفلاسفة الملية لم يعرفوا هذا العلم و لم يحققوه، ومن فرض تحقيقهم له فإن هذا هو الذي أوجب غلطهم في القياس في العلم الإلهي فإنهم استعملوا في هذا ما حققوه من المنطق ولهذا كثر اضطرابهم في هذا الباب، وانتهوا إلى قريب من قول الفلاسفة في بعض الموارد، واضطربوا في بعض الموارد وما يكون عندهم من تحقيق بعض الموارد فهذا تجده من أثر الشريعة، والمعقول المعروف عند أئمة العقلاء كالأمثلة التي ذكرها الله في القرآن .

أصناف المعتبرين للمنطق الأرسطي

ولهذا تجد أن أبا محمد ابن حزم كثر غلطه في الصفات الإلهية ما لم يقع له مثله في أصول الدين غيرها، لأنه اعتبر القول بمثل هذا حتى قارب قول طائفة من الفلاسفة[1] مع ما عنده من تعظيم قول السلف وأهل الحديث، والانتصار لهم، وذم البدع وأهلها والعناية بالسنن والآثار، فضلا عن تحقيقه في كثير من الأصول التي لم يدخلها هذا العلم عنده.

---

(١) يأتي شرح هذا في مذهب ابن حزم في الصفات، الباب الأول، الفصل الثالث، المبحث الثاني، وانظر شرح الأصفهانية لابن تيمية (٧٥ـ ٨٤).

استمام نقد المنطق الأرسطي

وفي الجملة فهذا العلم ليس هو من العلوم الفاضلة في الشرع ولا في العقل، قال الإمام ابن تيمية فيما صنفه في الرد على المنطقيين: "كنت دائماً أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد، ولكن كنت أحسب أن قضاياه صادقة لما رأيت من صدق كثير منها ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه وكتبت في ذلك شيئاً . . . "(١).

وفي الجملة فكثير من المصنفين كالرازي صاحب "المباحث المشرقية" وأبي الحسن الآمدي صاحب "دقائق الحقائق" و"رموز الكنوز" والأثير الأبهري صاحب "كشف الحقائق" وصاحب "الأسرار الخفية في العلوم العقلية" الحلي الشيعي، وأبي حامد الغزالي وأمثال هؤلاء ممن لم يقصد نصر مذهبهم بل قصد في الجملة الرد عليهم وهم في نفس الأمر لم يتخلصوا من أثر مذهبهم فضلاً عما يصرحون فيه بموافقتهم.

والمقصود أن هؤلاء النظار من المتكلمة وغيرهم أصل دينهم ومأخذهم، فساد مقالات الفلاسفة المذكورة في الصفات والأفعال والقدم والحدوث وأمثال ذلك ومعلوم أن هؤلاء المتكلمة إما يخالفوهم فيما هو من هذه المقالات، أو يشاركوهم فيه نوع مشاركة مع إظهار مخالفتهم، فهذا هو حال المتكلمة فيما تكلموا فيه من أصول الدين الإلهية عندهم وحالهم مع الفلاسفة فيه، ومن المتحقق أن هذه المعتبرة من أصول الدين عند المسلمين وإن شارك كثير من المتكلمين الفلاسفة في كثير من الموارد إلا أهم يخالفوهم فيه لفظاً ومعنى عند التحقيق، ولهذا يعلم عند التحقيق أن مقالات المتكلمين مولدة من مقالات هؤلاء الفلاسفة وما يضادها، والمتكلمون في الجملة يعتبرون مقام الشريعة ومقام النظر المحصل من مشكاة هؤلاء، ولا يكون اعتبارهم للشريعة مفصلاً في سائر الموارد ولهذا تفاضل هؤلاء فإن سائر طوائفهم عليهم أثر من الشريعة، وأثر من الفلسفة وكل من كان أثر الشريعة عليه أقوى كان قوله أعدل، ولهذا صار قول جهم ابن صفوان وأمثاله شر مقالات المتكلمين في الصفات، والمعتزلة خير منه وهم درجات في هذا المقام، ومتكلمة الصفاتية كالكلابية والأشعرية والماتريدية خير من المعتزلة

(١) الرد على المنطقيين (٣).

وهؤلاء درجات، ولهذا لما كان أبو المعالي وأمثاله مائلين إلى كتب المعتزلة ومآخذهم في النظر والاعتبار، صار قولهم أبعد من قول قدماء الأشعرية، كأبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر وأمثالهم حتى خالفوا سلفهم في كثير من موارد الصفات، وكذلك أبو عبدالله ابن الخطيب لما كان مائلاً إلى مقالات ابن سينا وأمثاله صار في قوله من الغلط ما ليس في قول جمهور هؤلاء والجويني وأمثاله خير منه وأكثر تحقيقاً لدلالة المنقول والمعقول.

والمقصود أن كل من كان أثر الشريعة عليه أقوى كان قوله أهدى، وليس في مقام العلم الإلهي إلا علم الشريعة الذي بعث به الرسل أو علم الفلاسفة المعارض له، ولهذا كان حذاق الفلاسفة الملية كابن سينا وأمثاله يعلمون معارضة الفلسفة للشريعة ويعلمون أنه ليس في مقام العلم الإلهي إلا طريق الشريعة أو طريق الفلسفة، وأن الطريقة الكلامية المركبة من هذا وهذا فاسدة؛ لأنها مركبة من المتناقضين وهذا المعنى هو التحقيق لمن نظر في حال المتكلمين وما صنفوه في هذا الباب، مع ما صنفه الفلاسفة وحالهم. والعلم الكلامي لا يعتبر فضله بما حققه قوم من فضلاء المتكلمين في بعض الموارد كحال أبي الحسن الأشعري وأمثاله، فهذا إنما دخل عليه من جهة الشريعة والمعقول الذي جاء به القرآن وكذلك سائر المتكلمة فإن ما يقع لهم من الأوجه الفاضلة في القياس والرد، أو تقرير ما هو من الإثبات الصحيح فهذا ليس لعلوم الفلاسفة فيه اختصاص، وما ذكر من ذلك في كلام الفلاسفة فلا يوجب أنه لا يمكن استفادته إلا من جهتهم فإن الدلائل العقلية الصحيحة يشترك في إمكان العلم بها سائر العقلاء، فليس المقصود هنا نفي ما يقع في كلامهم من الصواب فهذا مقام، واختصاصهم به مقام آخر وإلا فإنه من المعلوم أن الفلاسفة الأولى لهم قول في الطبيعيات والرياضيات كثير الصواب ولهم صواب في بعض العقليات وعندهم قصد للمعرفة والعلم.

قال الإمام ابن تيمية: "وقد صنف المسلمون في كشف أسرارهم وهتك أستارهم كتباً كباراً وصغاراً، وجاهدوهم باللسان واليد، إذ كانوا أحق بذلك من اليهود والنصارى، ولو لم يكن إلا كشف الأسرار وهتك الأستار للقاضي أبي بكر محمد

ابن الطيب، وكتاب عبدالجبار بن أحمد، وكتاب أبي حامد الغزالي وكلام أبي إسحاق وكلام ابن فورك، والقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، والشهرستاني وغير هؤلاء مما يطول وصفه.

والمقصود هنا أن ابن سينا أخبر عن نفسه أن أهل بيته ــ أباه وأخاه ــ كانوا من هؤلاء الملاحدة وأنه إنما اشتغل بالفلسفة بسبب ذلك فإنه كان يسمعهم يذكرون العقل والنفس وهؤلاء المسلمون الذين كان ينتسب إليهم وهم مع الإلحاد الظاهر والكفر الباطن أعلم بالله من سلفه الفلاسفة كأرسطو وأتباعه، فإن أولئك ليس عندهم من العلم بالله إلا ما عند عباد مشركي العرب ما هو خير منه. وقد ذكرت كلام أرسطو نفسه الذي ذكره في علم ما بعد الطبيعة في مقالة اللام وغيرها وهو آخر فلسفته وبينت بعض ما فيه من الجهل، فإنه ليس في الطوائف المعروفين الذين يتكلمون في العلم الإلهي مع الخطأ والضلال مثل علماء اليهود والنصارى وأهل البدع من المسلمين وغيرهم أجهل من هؤلاء ولا أبعد عن العلم بالله تعالى منهم.

نعم لهم في الطبيعيات كلام غالبه جيد وهو كلام كثير واسع، ولهم عقول عرفوا بها ذلك وهم يقصدون الحق لا يظهر عليهم العناد، لكنهم جهال بالعلم الإلهي إلى الغاية ليس عندهم منه إلا قليل كثير الخطأ، وابن سينا لما عرف شيئاً من دين المسلمين وكان قد تلقاه عن الملاحدة، وعمن هو خير منهم من المعتزلة والرافضة أراد أن يجمع بين ما عرفه بعقله من هؤلاء، وبين ما أخذه من سلفه فتكلم في الفلسفة بكلام مركب من كلام الفلسفة وما أحدثه مثل كلامه في النبوات، وأسرار الآيات، والمنامات بل وكلامه في بعض الطبيعيات والمنطقيات، وكلامه في واجب الوجود ونحو ذلك وإلا فأرسطو وأتباعه ليس في كلامهم ذكر واجب الوجود، ولا شيء من الأحكام التي لواجب الوجود وإنما يذكرون العلة الأولى ويثبتونه من حيث هو علة غائية للحركة الفلكية يتحرك الفلك للتشبه به، فابن سينا أصلح تلك الفلسفة الفاسدة بعض إصلاح حتى راجت على من لم يعرف دين الإسلام من الطلبة النظار، وصاروا يظهر لهم بعض ما فيها من التناقض فيتكلم كل منهم بحسب ما عنده ولكن سلموا لهم أصولاً فاسدة في المنطق والطبيعيات والإلهيات، ولم يعرفوا ما دخل فيها من الباطل فصار ذلك سبباً إلى

ضلالهم في مطالب عالية إيمانية، ومقاصد سامية قرآنية خرجوا بها عن حقيقة العلم والإيمان وصاروا بها في كثير من ذلك لا يسمعون ولا يعقلون، بل يتسفسطون في العقليات ويقرمطون في السمعيات"[1].

ولهذه الحال التي عليها كثير من النظار من أصناف المتكلمة وغيرهم يعلم أن هذا العلم المنطقي هو من أخص موجبات التقليد، وتحقيق الجهل، ولهذا يمنع أصحابه الخروج عن طريقتهم فضلاً عما يوجبه من الاختلاف فإن أكثر تنازع كثير من نظار المسلمين في كثير من الموارد هو بهذا العلم، فإن التعيين للمقولة فيه يقع فيه اختلاف وتناقض ولهذا كان قول مبتدعة المسلمين خير من قول أرباب هذا العلم كأرسطو وأتباعه بل قولهم في الإيمان والمعرفة خير من قول الفلاسفة الملية كابن سينا وأمثاله، ومعلوم أن الجهم بن صفوان قوله في الإيمان والمعرفة خير من قول ابن سينا وأمثاله الذين جعلوه الوجود المطلق، وأن النفس تكمل بمجرد العلم كما هي طرق أئمة الفلاسفة الباطنية[2].

والمقصود هنا تحقيق جهل هؤلاء الفلاسفة كأرسطو صاحب المنطق وأمثاله وأن كل من كان لهم أتبع فهو أجهل، وتحقيق جهل الفلاسفة الملية وأن ما فضلوا به على سلفهم هو من أثر الشريعة عليهم، وكذلك أصحاب الطرق المولدة من هذه المشكاة وغيرها من أصناف المتكلمة فما فضلوا به على هؤلاء، وهؤلاء هو من أثر الشريعة. وإذا ذكر هنا مقام الشريعة فليس المقصود بها محض الخبر كما يقول ذلك طوائف من الفلاسفة وغالية المتكلمة أن الشريعة ليس فيها إلا محض الخبر المعتبر بصدق المخبر بل دلائل الشريعة خبرية محضة وعقلية كالأمثلة المضروبة في القرآن فأثر الشريعة يكون بالخبري والعقلي المنصوص عليه وأيضاً فالذي لم تذكره بعينه الشريعة إذا صححته عند ذكره صارت إفادته بأثر الشريعة، وكذلك ما دعت إليه الشريعة من طرق النظر والاعتبار والميزان من أصناف القياسات الفاضلة فهذا كله بأثرها، وهذا يقع به أن المعقولات المنصوص عليها، والمصححة بالشريعة، وما دعت إليه، داخلة في أثرها وأن

(١) الرد على المنطقيين (١٤٢ـ ١٤٤).

(٢) انظر الرد على المنطقيين (١٤٥).

المعقولات التي لم تذكرها الشريعة و لم تصححها و لم تدع إليها فهي من المعقولات الفاسدة، وتصحيح الشريعة لما هو من المعقولات يكون باعتبار صحة المقدمات الخبرية تارة، وباعتبار النظر والميزان تارة، وتارة يركب من هذا وهذا.

ومما يلتبس أمره على بعض الناس في هذا المقام ما عرف به كثير من الفلاسفة وأتباعهم من قوة العقل الغريزي، وشدة الذكاء وهذا ليس هو محل الاعتبار بل فوقه غيره، قال الإمام ابن تيمية: "واعلم أن بيان ما في كلامهم من الباطل، والنقض لا يستلزم كونهم أشقياء في الآخرة إلا إذا بعث الله إليهم رسولاً فلم يتبعوه بل يعرف به أن ما جاءته الرسل بالحق، فعدل عن طريقهم إلى طريق هؤلاء كان من الأشقياء في الآخرة، والقوم لولا الأنبياء لكانوا أعقل من غيرهم لكن الأنبياء جاؤا بالحق وبقاياه في الأمم وإن كفروا ببعضه حتى مشركي العرب كان عندهم بقايا من دين إبراهيم فكانوا بها خيراً من الفلاسفة المشركين الذين يوافقون أرسطو وأمثاله على أصولهم"(١).

والمقصود أن كل من كان بهذا المنطق اليوناني أثبت ويعتبره في قوله فقوله في العلم الإلهي أظهر في مخالفة المنقول والمعقول، واعتبر هذا بأرسطو صاحب المنطق وأتباعه المشائين سلف الفلاسفة الملية فهؤلاء قولهم في العلم الإلهي من أفسد مقالات الفلاسفة، وكثير من الفلاسفة قبل أرسطو خير منه في هذا المقام، ولهذا فإن القول بحدوث هذا العالم هو قول وجوه الفلاسفة قبل أرسطو، وهو أول من صرح بقدم الفلك كما ذكروه، وأنّ الفلاسفة قبله تقول بحدوث هذا العالم صورته ومادته، ومنهم من يقول بتقدم مادته على صورته وهو قول أكثرهم، ومنهم من يقول بحدوث صورته فقط، وقول الفلاسفة في المادة أهي قديمة، أم حادثة بعد أن لم تكن، أم متسلسلة وتعيين أصلها هذا يحكى عن جماهيرهم فيه خلاف واضطراب(٢).

---

(١) الرد على المنطقيين (١٤٦ـ ١٤٧).

(٢) انظر منهاج السنة (١/٣٦٠ـ ٣٦٦)، درء التعارض (٢/١٥٩ـ ١٦٧)، تهافت الفلاسفة لأبي حامد الغزالي (٤٣).

وكذلك الفلاسفة الملية الذين يعظمون تعاليمه المنطقية كأبي نصر الفارابي فإنه كان شديد التعظيم للمنطق حتى لقب المعلم الثاني؛ لأن التعاليمي الأول عند هؤلاء هو أرسطو، وكذلك أبو علي ابن سينا فإنه من أذكياء بني آدم فاجتمع له الطريق الباطنية التي تلقاها عن ذويه الإسماعيلية، ثم زاد عليها قول الفلاسفة الباطنية واجتمع له مع هذا اعتبار النظر بطريقة صاحب التعاليم فأثر فيه مجموع الأمرين هذا تارة وهذا تارة، ولهذا كانت أقواله في العلم الإلهي في المعتبرين من أفسد الأقوال، وكذلك أبو الوليد بن رشد فإنه شديد الأخذ بهذه التعاليم وهي من أخص عصمه ومبانيه وفي قوله من الجهل والاضطراب قدر معروف، وهكذا من عظم هذا المنطق كثر اضطرابه كأبي حامد وأمثاله إلى أمثال ذلك، ومعلوم أن طرق تحصيل المعرفة عند كثير من الفلاسفة الأولى من اليونانية، والفارسية، والهندية، وكذلك من انتحل ما هو من هذه الطرق من المنتحلين للملة ككثير من الباطنية، وأهل التدابير، والطلاسم، والروحانيات وغيرهم ممن طرق تحصيلهم للمعرفة أعظم فساداً من طريقة التعاليمية من الفلاسفة المشائين وأتباعهم الملية.

والمقصود هنا أن هذا الطريق الذي وضعه أرسطو من أفسد الطرق لكن فساده لا يظهر لكثير من الخاصة والعامة، بخلاف طرق الباطنية المحضة، وأهل الطلاسم، وأرباب الحروف المراميزية المفارقة للوضع، وأمثال ذلك فهذه الطرق يعلم فسادها كالطرق التي يعظمها جابر بن حيان التدبيري صاحب المماثلة والمقابلة(١)، ولهذا كان من يميل إلى هذه الطريقة كمحمد بن زكرياء الرازي يعظم هذه الطرق ويذكر عظم آثارها وإن كان قوله أقرب من القول المضاف إلى جابر بن حيان(٢)، ولهذا نقل عن محمد بن زكرياء ذمه لأرسطو صاحب المنطق(٣).

وفي الجملة فهذا العلم المسمى عند العرب بالمنطق الذي أخذ عن أرسطو ليس هو من علومهم ولا مما يناسب ما معهم وما بلغهم من الهدى والحكمة والطرق العقلية

---

(١) انظر قوله المنسوب إليها في مختار رسائل جابر بن حيان (ص٦، ٥٠ــ ٥١).

(٢) انظر رسائل محمد بن زكرياء الرازي الإلهية.

(٣) انظر طبقات الأمم لصاعد الأندلسي (٧١).

المعروفة، وهو من علوم العجم المعتبرة بمقالات مختصة بأصحابه كصاحب التعاليم وأمثاله، وإلا فإن العلم لا يذم بالإضافة إلى الأمصار والأجناس الآدمية، ولهذا قال محمد ابن أحمد الخوارزمي الكاتب فيما صنفه في مفاتيح العلوم: "المقالة الثانية من كتاب مفاتيح العلوم في علوم العجم، وهي تسعة أبواب الباب الأول في الفلسفة، وهو ثلاثة فصول الفصل الأول في أقسام الفلسفة وأصنافها، الفصل الثاني في جمل ونكت عن العلم وما يتصل به، الفصل الثالث في ألفاظ ومواضعات يكثر جريها في كتب الفلسفة، الفصل الأول في أقسام الفلسفة، الفلسفة مشتقة من كلمة يونانية وهي فيلا سوفيا وتفسيرها: محبة الحكمة فلما أعربت قيل فيلسوف، ثم اشتقت الفلسفة منه ومعنى الفلسفة: علم حقائق الأشياء والعمل ما هو أصلح وتنقسم قسمين: أحدهما الجزء النظري، والآخر الجزء العملي، ومنهم من جعل المنطق حرفاً ثالثاً غير هذين، ومنهم من جعله جزءاً من أجزاء العلم النظري، ومنهم من جعله آلة للفلسفة، ومنهم من جعله جزءاً منها وآلة لها، وينقسم الجزء النظري ثلاثة أقسام، وذلك أن منه ما الفحص فيه عن أشياء لها عنصر ومادة ويسمى علم الطبيعة، ومنه ما الفحص فيه عما هو خارج عن العنصر والمادة، ويسمى علم الأمور الإلهية ويسمى باليونانية ثاولوجيا، ومنه ما ليس الفحص فيه عن أشياء لها مادة لكن عن أشياء موجودة في المادة مثل المقادير والأشكال والحركات وما أشبه، ذلك ويسمى العلم التعليمي والرياضي وكأنه متوسط بين العلم الأعلى وهو الإلهي وبين العلم الأسفل وهو الطبيعي وأما المنطق فهو واحد لكنه كثير الأجزاء . . ."[1]، ثم ذكر أقسام الفلسفة العملية من جنس ما قاله ابن سينا فيها وأنها ثلاثة تدبير النفس، وتدبير الخاصة، وتدبير العامة وهو سياسة المدينة والأمة والملك والأول هو الأخلاق والثاني تدبير المنزل إلى آخر ما ذكره في علومهم.

قول الخوارزمي الكاتب في تصنيف العلوم

والمقصود أن هذا الخوارزمي وهو من أخبر الناس بأصناف العلوم جَعَلَ هذا من العلوم العجمية، وذكر الخلاف في محله في فلسفتهم والتحقيق أنه عند أرسطو وأمثاله آلة ثم استعمله بعض الفلاسفة الملية، وبعض نظار المتكلمة على قدر أنه علم مختص هو

(١) مفاتيح العلوم للخوارزمي (٧٩– ٨٤).

أحد أجزائها، وهذا العلم المعروف بالمنطق أصل وضعه من العلم الرياضي فإن من أوائل فلسفة الفلاسفة اليونانية القول في العلم الرياضي، وكان مبتدأ فلسفتهم في هذا ما وضعه فيثاغورس وكان هو وأتباعه يسمون أصحاب العدد، وكانوا يقولون بوجود الأعداد المجردة في الخارج ويعتبرون المعرفة بهذه الطريقة والتحصيل، ثم جاء أفلاطون وأمثاله فأبطلوا هذا القول وقالوا بالمثل المجردة لأنواع الماهيات في الخارج وجعلوها أزلية أبدية، ثم جاء أرسطو وأصحابه فقالوا بالماهيات المطلقة الموجودة في الخارج وجوداً مقارناً للأشخاص، بخلاف الأفلاطونية المثلية فهم يجعلون وجودها منفكاً وسائر هذه المقالات مما يعلم فسادها، وامتناع قياس البرهان والدليل عليها، لكن طرق تحصيل مثل هذه المعارف يقع لكثير من النفوس التذاذ بها، فربما صار يعظمها أو يظن صدقها وإمكانها وخاصة التحصيل بالطرق المعتبرة في العلم الرياضي العددي والشكلي.

والمقصود أن هذا العلم الرياضي لما رأوا صدقه في كثير من موارده، وخاصة معتبره الأول العددي والشكلي فإنه فيه كثير الصدق فصار العلم الرياضي يتبع ما فوق هذا وجعلوه أربعة قال محمد بن أحمد الخوارزمي: "وأما العلم التعليمي والرياضي فهو أربعة أقسام: أحدها علم الأرثماطيقي وهو علم العدد والحساب، والثاني الجومطريا وهو علم الهندسة، والثالث علم الأسطرنوميا وهو علم النجوم، والرابع علم الموسيقى وهو علم اللحون"(١).

والمقصود أن هؤلاء الفلاسفة لما استعملوا هذا العلم الرياضي وحصلوه وناسبهم وعرفوا به ما يعلم صدقه وما يمكن، وإن كان فيه ما يعلم غلطهم فيه قصدوا إلى تحصيل علم المنطق منه، قال الإمام ابن تيمية: "مبدأ وضع المنطق من الهندسة فجعلوه أشكالاً كالأشكال الهندسية، وسموه حدوداً كحدود تلك الأشياء لينتقلوا من الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول، وهذا لضعف عقولهم وتعذر المعرفة عليهم إلا بالطرق البعيدة، والله

---

(١) مفاتيح العلوم للخوارزمي (٨٠).

تعالى قد يسر للمسلمين من العلم والبيان، مع العمل الصالح والإيمان ما برزوا به على كل نوع من أنواع جنس الإنسان . . ."[1].

وفي الجملة فجماهير نظار الأمم الآدميين من أهل الديانات، والملل، وأصناف الفلاسفة، والمشركين تكلموا في أجناس المعارف بغير هذا العلم على هذا الحد الذي وضعه أرسطو وأتباعه وإذا قيل: فيه قدر مشترك مع غيرهم، قيل: القول في المشترك يعلم به صحة ما علم به دون ما ركب على هذا وغيره، فهذا العلم عظيم الغلط، كثير السَقَط، وما فيه من الأحرف المناسبة أو الطرق التي قد يحصل بها صواب فهي طرق معتاصة كثيرة التطويل ولهذا يمتنع في هذا المورد ألا يحصل المطلوب إلا من جهتها، بل يكون عند أصناف المصدقين من الطرق المصدقة ما هو خير من هذا، وأئمة الكلام وإن كانوا تأثروا به من زمن متقدم إلا أنهم في الجملة يطعنون فيه أو فيما هو من قضاياه مع أنهم لا ينفكون عما هو منه في الجملة، وكذلك غيرهم من نظار المسلمين لهم من الطعن على المنطق والرد عليه قدر كبير، قال الإمام ابن تيمية: "وما زال نظار المسلمين يصنفون في الرد عليهم في المنطق، ويبينون خطأهم فيما ذكروه في الحد والقياس جميعاً كما يبينون خطأهم في الإلهيات وغيرها، ولم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفت إلى طريقتهم بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف من أهل النظر كانوا يعيبونها ويبينون فسادها، وأول من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي وتكلم فيه علماء المسلمين بما يطول ذكره"[2].

وطعن نظار المسلمين في هذا العلم فيه قدر حسن، فضلاً عن طعن أئمة الدين الذين يعلمون مخالفته لطريقة الأنبياء وما يقتضي من الفساد، وأما طعن نظار المسلمين من المتكلمة وغيرهم في تفاصيل مادته، فهذا قدر كثير في كلام أئمة المعتزلة والأشعرية وغيرهم وقد صنف القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني، وهو من أكبر نظار المتكلمة كتاب "الدقائق" رد فيه على الفلاسفة، وطعن في المنطق اليوناني وقدم فيه طريقة

---

(١) الرد على المنطقيين (١٣٧ــ ١٣٨).

(٢) الفتاوى (٢٣٠/٩)، وانظر نفس المصدر (٢٥٢ــ ٢٥٤).

المتكلمين على طريقة هؤلاء، وكذلك الحسن بن موسى النوبختي فإنه صنف في الآراء والديانات وذكر مقاما حسنا في هذا قال: "وقد اعترض قوم من متكلمي أهل الإسلام على أوضاع المنطق هذه، وقالوا أما قول صاحب المنطق أن القياس لا يبنى من مقدمة واحدة فغلط . . ."[(١)].

وإذا اعتبرت التحقيق في المنطق اليوناني الذي وضعه أرسطو تبين أنه وضعه في الجملة ليزن به طريقته التي انتهى إليها في فلسفته، ولهذا صار القياس البرهاني لا يثبت به إلا أمور كلية؛ لأنه هو وأتباعه لا يثبتون في العلم الإلهي إلا أمورا كلية بخلاف ما فوق ذلك التي يسموها الجزئي والعرضي فلا يثبت هذا المقام بالبرهان، ولهذا تجد أن الفلاسفة الملية الذين اتخذوا المنطق الأرسطي كأبي نصر وابن سينا وابن رشد لما صدقوه فيه انتهوا إلى نحو من طريقته، فصاروا لا يثبتون في العلم الإلهي إلا أمورا كلية وجعلوا البرهان لا يقوم إلا على هذا القدر، وجعلوا إثبات ما فوق الذي هو عند المسلمين تفاصيل الصفات والأفعال، مما لا يمكن تصحيحه بالبرهان ولهذا خصوا طريقتهم بالطريقة البرهانية، وطعنوا في أصناف مخالفيهم من النظار وغيرهم، ولهذا جعل ابن سينا وأمثاله وجود الباري وجودا مطلقا، وهذا المقام من عقله عرف به هذا العلم ومقصوده.

استتمام بيان أثر علم الكلام والفلسفة في معارف كثير من النظار الإسلاميين

وفي الجملة فأوجه الرد على هذا العلم وما فيه من الفساد والغلط قدر يطول وليس هذا المقام مقصود فيه، والمقصود الأول في هذا المقام ذكر المادة المعرفية التي أثرت في عقيدة المسلمين وعلومهم وأوجبت الانحراف عما جاء به الرسول ﷺ، وهو القول في علم الكلام الذي وضعه متكلمة المسلمين، والفلسفة التي استعملها الملية من الفلاسفة وتحقيق أن العلم الكلامي الذي أوجب انحراف أصناف من الأمة كالمعتزلة والأشعرية والماتريدية وغيرهم ممن تكلم في صفات الله وأفعاله فانتهى أمرهم بهذا العلم إلى نفي ثبوت قيام الصفات أو ما هو منها واتخذوا طرقا معتاصة لتأويل القرآن المعارض لما أحدثوه وكذلك غيرهم ممن استعمل التشبيه، والتجسيم من المتكلمة فمادة غلط هؤلاء وموجبه في الجملة هو هذا العلم الكلامي، وقد يظن أن موجب غلطه يقع

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٩/٢٣٠ــ ٢٣١)، النقل بواسطته.

في الإلهيات عند هؤلاء، والتحقيق أن أثره عند كثير من هؤلاء مستعمل فيما ذكروه في مسائل القدر والحكمة والتعليل، بل واستعمله طائفة من المتكلمة في مسائل الإيمان فهذا العلم من أفسد العلوم التي أوجبت الضلال، وأكثر العلوم موجبا للاختلاف والاضطراب ولهذا تناقض أربابه واختلفوا في المقام الواحد كمناقضة النفاة المجسمة واختلاف النفاة بعضهم مع بعض واختلاف المشبهة كذلك، والتحقيق أن هذا العلم مولد من مواد ومقاصد ومن أخص ذلك المادة الفلسفية، وليس هو فلسفة محضة عند التحقيق، فإن الفلسفة لا تعتبر في قولها القول النبوي ولا مقصده بخلاف هؤلاء، ولهذا طعن أرباب الكلام على الفلاسفة بهذا وبما حصلوه من صواب المعقول المخالف لطريقة الفلاسفة، وهذا كثير منه مذكور في قولهم في المنطق أو أعيان أدلتهم، والمادة التي يشاركون الفلاسفة فيها هي التي أوجبت تأويل القرآن على غير تأويله إما بالانحراف إلى التعطيل، أو الانحراف إلى التشبيه والأول هو الأخلق بالعلم الكلامي وقواعده ولهذا عليه جمهور أرباب الكلام فإنهم إما نفاة للصفات أو ما هو منها، وأيضا فإن هذا العلم أوجب اعتبار أدلة من المعقول عندهم هي في نفس الأمر مخالفة للمنقول والمعقول، وأما المادة الثانية الفلسفية فأثرها في إفساد كثير من الطوائف هو الأصل فإن الأولى جمهور غلطها محصل منها، وقد دخلت هذه المادة على أصناف الباطنية وطوائف من النظار والمتألهة.

وفي الجملة فيعلم أن هاتين المادتين المعرفيتين: العلم الكلامي، والفلسفة النظرية والعرفانية الإشراقية هما أخص الموجبات لضلال كثير من الأذكياء الفاحصين من أصناف النظارين، والبصراء المكاشفين، وقد كان انحراف جماهير المسلمين عن أئمة الكلام الأولى معروفا، وعلمهم بمخالفتهم للسنة وأهلها مشهورا، وكان هذا شأن لا يكدره هؤلاء بل يقيمون عليه كالجعد بن درهم، والجهم بن صفوان وأئمة المعتزلة الأولى كأبي الهذيل العلاف وأبي إسحاق النظام وثمامة بن الأشرس وغيرهم، وكبشر بن غياث المريسي وطبقته المتكلمة، حتى اشتبه حال المتكلمة على كثير من أهل العلم والفضل لما انتحله طائفة من الصفاتية، وعارضوا كلام السابقين وأظهروا الرد عليهم وصرحوا باعتبار السنة، وتعظيم الأئمة كحال أبي الحسن الأشعري وتأولوا طريقتهم إلى

امتياز طريقة السنة والأثر عن الطريقة الكلامية في مبدأ الأمر

طريقة السلف إما جمعا وإما تجويزا، ودخل في هذه الطريقة الكلامية وأمثالها خلق من أصحاب الأئمة من الفقهاء وغيرهم، وصار متكلمتهم يعنون بتحقيق هذا حتى فارقوا قول الأشعري وأئمة متكلمة الصفاتية إلى مقاربة لطرق المعتزلة، وأثر من الفلاسفة وإن كان هؤلاء أبقوا حروف الانتساب إلى السنة والجماعة، وعدم الطعن على أوائل أئمة السنة والحديث، فاشتبه حالهم حتى قلدهم قوم من الفقهاء، وشراح الحديث وأهل الأحوال في كثير من الموارد مع ذم هؤلاء لأصناف البدع وعنايتهم بالتمسك بآثار السلف بل دخل قولهم على طائفة لهم مقام في ذم الكلام وأهله، وذم التأويل الذي أحدثه المتكلمة وهذا مقام يقصد ذكره لا تعيين أصحابه، وهؤلاء المتكلمة الذين أظهروا الرد على المعتزلة وانتسبوا للسنة، كثير منهم يطعن في المقالات المختصة التي كان عليها السلف لكنه لا يضيفها إليهم في الجملة، فإن هؤلاء لما كانوا في الصفات والأفعال على أصل قول المعتزلة، ولهم نظر في قولهم صار يدخل عليهم ما استعملته المعتزلة من ذم مقالات الإثبات المعروفة عن الأئمة، وهؤلاء المتكلمة الصفاتية إذا استعملوا هذا الذم أضافوا هذه المقالات المعينة إلى المجسمة والحشوية، كما هي طريقة أبي منصور الماتريدي وكثير من أصحابه، وهي طريقة أبي المعالي وذويه، وهذا من قول المعتزلة الذي دخل عليهم ومنهم من يستعمل مثل هذا، أو يضيف هذه المقالات إلى الحنبلية فيجعلها مختصة بهم من بين الفقهاء، كما هي طريقة ابن الخطيب الرازي وأمثاله وهذا مسلك يستعمله كثير من متأخري الأشعرية. وقدماؤهم وحذاقهم يعلمون فساد هذا بل كان الأشعري ينتسب إلى أحمد بن حنبل وكثير من متقدمي أصحابه كانوا متوالفين مع الحنابلة و لم يظهروا الخلاف بينهم كحال القاضي أبي بكر وأمثاله. وكثير مما يجعله ابن الخطيب وأمثاله قولا للحنابلة يذكره على وجه يعلم به أنه ليس قولهم بل لا يعرف به أحد من أعيانهم، ومعلوم عند حذاق هؤلاء وغيرهم، أن الحنبلية فيهم نزاع في هذا الباب من جنس نزاع سائر الطوائف المنتسبة إلى السنة والأئمة وإن كان النزاع في غيرهم أظهر. والحنبلية فيهم من يسلك التأويل، أو يميل إليه كأبي الفرج ابن الجوزي وأبي الفضل التميمي، وابن الزاغوني، وابن عقيل في طائفة من قوله، ومنهم من عنده زيادة في الإثبات كأبي عبدالله ابن حامد وأمثاله ومنهم من يسلك مسلك التوقف في

تداخل طريقة السنة والأثر مع الطريقة الكلامية عند كثير من المتأخرين

كثير من الموارد، ومنهم من طريقته طريقة الأئمة أحمد وغيره، كقدماء الأصحاب، وأبي عبدالله بن بطة وأمثال هؤلاء. والشيخ أبو محمد وأمثاله طريقته مقاربة لهؤلاء[1]، وإن كانوا في الجملة أسلم الطوائف المنتسبين إلى السنة والأئمة.

حال متكلمة الصفاتية وأتباعهم

وفي الجملة فأئمة متكلمة الصفاتية كأبي محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب وأئمة أصحابه، وأبي الحسن الأشعري، وأئمة أصحابه كانوا أعظم انتساباً وأخذاً بالسنة من متأخري أصحابهم. وأبو منصور الماتريدي حاله في هذا حال المتأخرين مع مقارنته الأشعري في الزمان ومع هذا فعامة هؤلاء ينتحلون السنة ويجعلون قولهم لا يعارض قول السلف لعدم تحقيقهم له في هذه المحال التي يعلم مخالفتهم للسلف فيها، فلهذا الاشتباه مع ما عرف به كثير من هؤلاء، وأكثرهم من العلم بأحكام الشريعة وأصولها العملية وما عرف به طوائف من هؤلاء من الديانة، والإمامة، وما عرف به طوائف منهم من نصر للإسلام، والرد على المخالفين له من أصناف الملاحدة، بل والرد على من اشتهر خروجهم عن السنة من الرافضة والمعتزلة والخوارج وأمثالهم وما صاحب حال كثير منهم من مقامات التأله، وتعظيم القرآن والحديث إلى أمثال ذلك من الفضائل الشرعية والمقامات الإيمانية التي عرفت لأكثر هؤلاء وجماهيرهم، ففي قولهم مادة سنية وأثارة سلفية، ومعهم مادة كلامية وأثارة بدعية شاركوا فيها المبتدعة المعروفين بترك انتحال مذهب السلف، فصار مذهبهم مركباً من هذا وهذا، وهم فيه درجات منهم من يؤثر فيه مجموع الأمرين، إلى درجة مقاربة وهذا حال مقتصديهم، ومنهم من يغلب عليه أثر السنة والشريعة وهذا حال فضلائهم، ومنهم من يغلب عليه أثر العلم المبتدع في الأقوال والأحوال، وهذا حال غلاتهم وهذا المقام يقصد به بيان حالهم في العلم بآثار الرسول ﷺ وما جاء به من الهدى وأما الموافاة في الآخرة فهذا مقام آخر، والله يؤتي كل ذي فضل فضله، لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤتي من لدنه أجراً عظيماً والله يغفر لكل من أراد الحق واجتهد في طلبه من جهة الرسول وحده فأخطأه، فهذا الخطأ مغفور، كما قضى بذلك القرآن والحديث، وكما هو معروف في أصول الشريعة وقول الأئمة. ومتكلمة الصفاتية لولا هذا العلم المبتدع والتقليد لصاروا في الجملة على

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٦/٣٤ـ ٥٧)، أساس التقديس للرازي (٢٠ـ ٢١)، الشامل للجويني (٤١٤).

آثار من سبقهم من السالفين أئمة العلم والدين، ومما أغلق الأمر عليهم أن هذا العلم المبتدع جعلوه علماً مخترعاً لا يحقق المعقول إلا من جهته، بل لا يحقق الإيمان عند كثير من هؤلاء إلا من جهته، وهذا التقليد جعلوه هو تحقيق النظر والمعرفة، وهذا التقليد أكثر ما دخل عليهم من هذا العلم الكلامي فإنه من أخص المقتضيات للتقليد لإطباقهم كابراً عن كابر على صدق كثير من دلائله ومسائله، واعتبارهم عصم الديانة بصحتها فلا يقع فرض النظر في مخالفتها، وهذا كل طائفة تختص منه بنوع، واعتبر هذا بما تسميه كثير من متكلمة الصفاتية حلول الحوادث فإن نفي هذا الباب من أفعال الرب صار من المسلمات عند سائر هؤلاء، مع أنه يعلم أنه معارض للقرآن في أكثر من مائة وبضع عشرة آية، ومخالف لدلائل المعقول المستعملة عند حذاق النظار، بل حتى عند محققي الفلاسفة فإنهم ينتهون إلى لزوم ما هو من هذا ويسمونه النسب والإضافات.

والمقصود من تعيين هذا القول في متكلمة الصفاتية أنهم بما معهم من السنة والأثر والرد على المعتزلة وأمثالهم من أئمة النفاة والغالطين في أصول الدين إلى غير ذلك، صار طائفة يظن مفارقتهم للمعتزلة وأمثالهم من الجهمية وغيرهم في باب الصفات والأفعال وغيره لكن هذا الأصل أخص من غيره وأعظم اشتباهاً، مع أنه معلوم ذم السلف المتواتر لأئمة تأويل الصفات من المعتزلة وأمثالهم، من الجهمية كبشر بن غياث وأمثاله، مع أن التحقيق أن التأويلات التي تقع في كلام متكلمة الصفاتية من جنس تأويلات الجهمية وأمثالهم وهي إما منقولة عنهم مثل كثير من التأويلات التي ذكرها أبو بكر بن فورك في كتابه تأويل الأخبار، ويذكرها أبو المعالي في الشامل والإرشاد، وعبدالقاهر البغدادي في أصول الدين، وابن الخطيب في الأربعين ونهاية العقول، وأبو الحسن الآمدي في غاية المرام وغيرهم ومثل أكثر تأويلات أبي منصور الماتريدي وكثير من أصحابه، أو هي من جنس هذه التأويلات، وتكون أقرب إلى الشريعة والاعتبار مثل أكثر تأويلات عبدالله ابن سعيد ابن كلاب وأئمة الكلابية وأئمة الأشعرية كأبي الحسن الأشعري وأمثاله ويقع من هذا نوع في كلام متأخريهم كأبي المعالي وذويه، وابن الخطيب وذويه وهذا مورده في كثير مما اتفقوا فيه مع أئمتهم على عدم إثباته، وما يختصون به في الجملة

يوافقون فيه تأويلات الجهمية والمعتزلة في أكثر موارده، واعتبر هذا بما صنفه محمد بن الحسن بن فورك الذي سماه تأويل الأخبار، مع أنه خير من أبي المعالي وأمثاله وأجوبة القاضي أبي يعلى في رده عليه فيما صنفه في إبطال التأويلات لأخبار الصفات، فقد حصل القاضي أبو يعلى فساد الطريقة التي استعملها أبو بكر بن فورك ومخالفتها لآثار السلف، وأقوالهم مع أن القاضي لم يحقق في بعض موارد هذه الأخبار وعلمه بفساد قول ابن فورك وأمثاله أظهر من علمه بالحق المعتبر فيها عند السلف، ومع هذا فله مقام فاضل في التقرير والجواب.

والمقصود أن تأويلات ابن فورك كثير منها من جنس تأويلات المعتزلة والجهمية مع انتسابه للسنة وعنايته بالحديث، قال القاضي أبو يعلى في إبطال التأويلات: "أما بعد فإنني وقفت على حاجتكم إلى شرح كتاب نذكر فيه ما اشتهر من الأحاديث المروية عن الرسول ﷺ في الصفات، وصح سنده من غير طعن فيه، ما يوهم ظواهرها التشبيه وأذكر الإسناد في بعضها وأعتمد على المتن فيما اشتهر منها طلباً للاختصار وسألتم أن أتأمل مصنف محمد بن الحسن بن فورك الذي سماه كتاب تأويل الأخبار، جمع فيه هذه الأخبار وتأولها . . ."(١).

والمقصود أنه لا بد من تحقيق العلم باتصال متكلمة الصفاتية بأئمة المتكلمة الأوائل. والمقالات تعتبر بألفاظها ومعانيها، وهؤلاء الصفاتية في الألفاظ أقرب إلى السنة والحديث والسلف والأئمة في الجملة، وفي المعاني جمهور متكلمتهم أقرب إلى البدع المعروفة بالإنكار عند السلف في مسائل الصفات والأفعال والقدر والإيمان والأسماء والأحكام بل إنكار هذه البدع ظاهر حتى عند جمهور هؤلاء المتكلمة الصفاتية وأتباعهم ولهذا تجد أن ما وافقوا فيه بعض الطوائف المعروفة بالبدع، والتي لم يكن من شعارها انتحال مذهب السلف الذين أجمع السلف بل وهؤلاء الصفاتية في الجملة على تبديعهم والرد عليهم والطعن على مقالاتهم، كالجهمية والمعتزلة وغلاة المرجئة فما وافقوا فيه أحداً من هذه الطوائف في بعض المقامات تجد عند التحقيق والعدل أنهم لا يوافقونهم

---

(١) إبطال التأويلات (١/٤١- ٤٢).

فيه موافقة محضة من كل وجه من أوجه المعنى بل يوافقوهم في جمهور المعنى، أو كثير منه، ويخالفوهم فيه من وجه مع مخالفتهم لهم في ألفاظ المعاني في أكثر الموارد، فلهذه المخالفة في اللفظ والمعنى صار هؤلاء ومن يوافقهم من الفقهاء، أو يتكلم في بعض هذه المقامات يجعلون قولهم مبايناً لقول أهل البدع المعروفة، مع أنهم عند التحقيق موافقتهم لهم في كثير من الموارد أعظم من موافقتهم للسف والأئمة بل هذا هو الغالب في مسائل الصفات والأفعال والقدر والإيمان.

ولهذا صار طائفة ممن يعظمون السلف، ويشتدون في الرد على المخالفين لما عرفه في كلام هؤلاء المتكلمة الصفاتية من البدع المفارقة للسلف صار لا يقدرهم إلا بها وربما زاد في هذا القول كالطريقة التي استعملها أبو إسماعيل الأنصاري في كتابه ذم الكلام فهذا مع أنه من العارفين بمذهب السلف في الصفات، وفساد التأويل، وذم الكلام إلا أنه زاد في اعتباره حال الأشعري بحال أئمة المعطلة، قال فيما صنفه في ذم الكلام: "باب: ذكر كلام الأشعري، ولما نظر المبرزون من علماء الأمة وأهل الفهم من أهل الملة وجدوا طواياه طوايا كلام الجهمية وما أودعته من رموز الفلاسفة، و لم تقف منهم إلا على التعطيل البحت، وإن قضب، مذهبهم ومنتهى عقدهم ما صرحت به رؤوس الزنادقة قبلهم أن الفلك دوار، والسماء خالية وأن قولهم أنه تعالى في كل موضع وفي كل شيء ما استثنوا جوف كلب، ولا جوف خنزير، ولا حشاً فراراً من الإثبات وذهاباً عن التحقيق ــ إلى أن قال:ــ ثم قالوا غير مخلوق ومن قال مخلوق فهو كافر وهذا من فخوخهم يصطادون به قلوب عوام أهل السنة وإنما اعتقادهم القرآن غير موجود لفظته الجهمية الذكور بمرة، والأشعرية الإناث بعشر مرات . . .

ثم قال: فعابوا القرآن وضللوا الرسول ﷺ فلا تكاد ترى منهم رجلاً ورعاً ولا للشريعة معظماً ولا للقرآن محترماً ولا للحديث موقراً، سلبوا التقوى ورقة القلب وبركة التعبد، ووقار الخشوع واستفصلوا الرسول بالنظر فلا هو طالب آثاره ولا هو متتبع أخباره، ولا مناضل عن سنته ولا هو راغب في أسوته يتقلب في مرتبة العلم وما عرف حديثاً واحداً تراه يهزأ بالدين ويضرب له الأمثال . . .

ثم قال: وقد شاع في المسلمين أن رأسهم علي إسماعيل الأشعري كان لا يستنجي ولا يتوضأ ولا يصلي . . ." [1].

وهذا الذي ذكره أبو إسماعيل فيه زيادة واستطالة وقد ذكر عنهم ما يعرف من حالهم خلافه، وذكر عنهم ما لا يمكن تحقيقه بل منه ما يكون اعتباره بعلم الله بعباده وذكره عنهم ما له أصل عنهم فقوله فيه صواب وغلط، وقوله في أبي الحسن الأشعري وطعنه في ديانته مما يعلم غلطه فيه، فإن الأشعري وإن كان جمع في قوله طائفة من مقالات أهل البدع المنكرة، وليس قوله على السنة المحضة، بل مركب من السنة والبدعة وليس هو ممن يعتبر في الأئمة الذين يؤخذ عنهم تمام أصول الدين والاعتقاد، لكن مع هذا فله مقام معروف في تعظيم السلف والثناء عليهم ورد البدع التي عرفها والعناية بالقرآن والاستدلال به، بل وعرف له من مقام الديانة قدر معروف عند سائر أصحاب الأئمة الأربعة حتى الحنبلية فقد كان خلق من الحنابلة يعدونه من متكلمتهم، أو متكلمة أهل الحديث كأبي بكر عبدالعزيز وغيرهم ومعلوم أن قوله: " قد شاع في المسلمين . . ." ظاهر الغلط وهذا ليس شائعا في كلام المسلمين فقهائهم، ومفسريهم، ومؤرخيهم بل الشائع المعلوم خلافه والله يحب العدل والقصد.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "الأشعري كان من أجل المتكلمين المنتسبين إلى الإمام أحمد رحمه الله ونحوه المنتصرين لطريقته . . . وكان أئمة الحنابلة المتقدمين كأبي بكر عبدالعزيز وأبي الحسن التميمي ونحوهما يذكرون كلامه في كتبهم، بل كان عند متقدميهم كابن عقيل عند المتأخرين، لكن ابن عقيل له اختصاص بمعرفة الفقه وأصوله وأما الأشعري فهو أقرب إلى أصول أحمد من ابن عقيل وأتبع لها، فإنه كلما كان الإنسان بالسلف أقرب كان أعلم بالمنقول والمعقول"[2].

والمقصود أن أبا إسماعيل الهروي كان له معرفة بحقيقة قول هؤلاء لكنه زاد في هذا وترك ما معهم من السنة والموافقة، كالذين تركوا ما معهم من البدع والعلم الكلامي

(١) ذم الكلام للهروي (٣٠٧ـ ٣١٠).

(٢) الفتاوى (٣/٢٢٨).

المحدث، وجعلوهم من أهل السنة المفارقين للبدع، وهذا وهذا من الغلط في الحق وعلى الخلق بل هؤلاء المعشر درجات كما تقدم، وفيهم فضيلة وديانة وعلم ومعرفة وفيهم جهل ومحدثات من الأقوال والأحوال، فلهم وصل بالسلف وأئمة السنة والحديث من وجه، ولهم وصل بأئمة البدع من الجهمية والمعتزلة وأمثالهم من وجه ومن عرف مقام الاتصال في هذا وهذا، عرف أن القوم في برزخ بين السنة المحضة التي عليها السلف ومحققي أتباعهم وبين البدعة المحدثة المعروفة فلا يضافون إلى السنة ولا يضافون إلى محض البدع المنكرة عند السلف كتعطيل الصفات، والقول بالجبر المحض وأمثال ذلك وإن كان معهم ما هو من ذلك، والهروي بالغ في أخذ أبي الحسن فيما غلط فيه، مع أن أبا إسماعيل الهروي، مع فضله وقيامه بالسنة، وهو من فضلاء الحنابلة المعظمين للسلف إلا أنه انتحل التصوف، وغلط في كثير من مقامات الأحوال، وقال في القدر والتعليل والأفعال أقوالا منكرة.

وفي الجملة فمن المعاني العلمية الفاضلة معرفة اتصال متأخري المتكلمين ومن وافقهم بمتقدمي المتكلمين على قدر من العدل والقصد، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "ولما كان في حدود المائة الثالثة انتشرت هذه المقالة التي كان السلف يسمونها مقالة الجهمية بسبب بشر بن غياث المريسي وطبقته وكلام الأئمة مثل مالك وسفيان بن عيينة وابن المبارك وأبي يوسف والشافعي وأحمد وإسحاق والفضيل بن عياض وبشر الحافي وغيرهم كثير في ذمهم وتضليلهم، وهذه التأويلات الموجودة اليوم بأيد الناس مثل أكثر التأويلات التي ذكرها أبو بكر بن فورك في كتاب التأويلات، وذكرها أبو عبدالله محمد بن عمر الرازي[1] في كتابه الذي سماه تأسيس التقديس ويوجد كثير منها في كلام خلق غير هؤلاء مثل أبي علي الجبائي وعبدالجبار بن أحمد الهمداني وأبي الحسين البصري[2] وأبي الوفاء بن عقيل[3] وأبي حامد الغزالي[4] وغيرهم هي بعينها تأويلات بشر المريسي التي ذكرها في كتابه وإن كان يوجد في كلام بعض هؤلاء رد التأويل

(١) هذان أشعريان.

(٢) ثلاثتهم معتزلة.

(٣) حنبلي فاضل له مقام في التأويل رجع عن أكثره.

(٤) من الأشعرية المقدمين للتصوف.

وإبطاله أيضا ولهم كلام حسن في أشياء فإنما بينت أن عين التأويلات هي عين تأويلات بشر المريسي، ويدل على ذلك كتاب الرد الذي صنفه عثمان بن سعيد الدارمي أحد الأئمة المشاهير في زمان البخاري صنف كتابا سماه (رد عثمان بن سعيد على الكاذب العنيد فيما افترى على الله في التوحيد) حكى فيه هذه التأويلات بأعيانها عن بشر المريسي بكتاب يقتضي أن المريسي أقعد بها وأعلم بالمنقول والمعقول، من هؤلاء المتأخرين الذين اتصلت إليهم من جهته وجهة غيره، ثم رد ذلك عثمان بن سعيد بكلام إذا طالعه العاقل الذكي علم حقيقة ما كان عليه السلف، وتبين له ظهور الحجة لطريقهم وضعف حجة من خالفهم ثم إذا رأى الأئمة أئمة الهدى قد أجمعوا على ذم المريسية وأكثرهم كفروهم أو ضللوهم، وعلم أن هذا القول الساري في هؤلاء المتأخرين هو مذهب المريسي تبين الهدى لمن يريد الله هدايته"[1].

والمقصود هنا بيان أن العلم الكلامي الذي أحدثه أئمة الكلام المبتدع سار في كثير من المتأخرين وهم مقامات في هذا، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فإن قيل: قلت إن أكثر أئمة النفاة من الجهمية والمعتزلة كانوا قليلي المعرفة بما جاء عن الرسول وأقوال السلف في تفسير القرآن وأصول الدين، وما بلغوه عن الرسول، ففي النفاة كثير ممن له معرفة بذلك، قيل: هؤلاء أنواع، نوع ليس لهم خبرة بالعقليات بل هم يأخذون ما قاله النفاة عن الحكم والدليل ويعتقدونها براهين قاطعة وليس لهم قوة على الاستقلال بها بل هم في الحقيقة مقلدون فيها، وقد اعتقدوا أقوال أولئك فجميع ما يسمعونه من القرآن والحديث وأقوال السلف لا يحملونه على ما يخالف ذلك، بل إما أن يظنوه موافقا لهم، وإما أن يعرضوا عنه مفوضين لمعناه، وهذه حال مثل أبي حاتم البستي وأبي سعد السمان المعتزلي ومثل أبي ذر الهروي وأبي بكر البيهقي والقاضي عياض وأبي الفرج ابن الجوزي وأبي الحسن علي بن المفضل المقدسي وأمثالهم، والثاني: من يسلك في العقليات مسلك الاجتهاد، ويغلط فيها كما غلط غيره، فيشارك الجهمية في بعض أصولهم الفاسدة مع أنه لا يكون له من الخبرة بكلام السلف والأئمة في هذا الباب، ما كان لأئمة السنة وإن كان يعرف متون الصحيحين وغيرهما، وهذه حال أبي محمد ابن حزم وأبي الوليد الباجي والقاضي أبي بكر ابن العربي وأمثالهم، ومن هذا النوع بشر

حال أصحاب الأئمة مع علم الكلام

(١) الفتوى الحموية ضمن (ج٥) من الفتاوى (ص٢٢ـ ٢٤).

المريسي ومحمد بن شجاع الثلجي، وأمثالهما ونوع ثالث: سمعوا الأحاديث والآثار وعظموا مذهب السلف وشاركوا المتكلمين الجهمية في بعض أصولهم الباقية، ولم يكن لهم من الخبرة بالقرآن والحديث والآثار ما لأئمة السنة والحديث لا من جهة المعرفة والتمييز بين صحيحها وضعيفها ولا من جهة الفهم لمعانيها، وقد ظنوا صحة بعض الأصول العقلية للنفاة الجهمية، ورأوا ما بينهما من التعارض، وهذا حال أبي بكر ابن فورك والقاضي أبي يعلى وابن عقيل وأمثالهم، ولهذا كان هؤلاء تارة يختارون طريقة أهل التأويل كما فعله ابن فورك وأمثاله في الكلام على مشكل الآثار، وتارة يفوضون معانيها، ويقولون تجرى على ظواهرها كما فعله القاضي أبو يعلى وأمثاله في ذلك وتارة يختلف اجتهادهم فيرجحون هذا تارة وهذا تارة كحال ابن عقيل وأمثاله، وهؤلاء قد يدخلون في الأحاديث المشكلة ما هو كذب موضوع ولا يعرفون أنه موضوع، وماله لفظ يدفع الإشكال مثل أن يكون رؤيا منام فيظنونه كان في اليقظة ليلة المعراج، ومن الناس من له خبرة بالعقليات المأخوذة عن الجهمية وغيرهم، وقد شاركهم في بعض أصولها ورأى ما في قولهم من مخالفة الأمور المشهورة عند أهل السنة كمسألة القرآن والرؤية فإنه قد اشتهر عند العامة والخاصة أن مذهب السلف وأهل السنة والحديث أن القرآن كلام الله غير مخلوق وأن الله يرى في الآخرة، فأراد هؤلاء أن يجمعوا بين نصر ما اشتهر عند أهل السنة والحديث وبين موافقة الجهمية في تلك الأصول العقلية التي ظنها صحيحة، ولم يكن لهم من الخبرة المفصلة بالقرآن ومعانيه والحديث وأقوال الصحابة ما لأئمة السنة والحديث، فذهب مذهبا مركبا من هذا وهذا وكلا الطائفتين ينسبه إلى التناقض وهذه طريقة الأشعري وأئمة أتباعه، كالقاضي أبي بكر، وأبي إسحاق الإسفراييني وأمثالهما، ولهذا تجد أفضل هؤلاء كالأشعري يذكر مذهب أهل السنة على وجه الإجمال، ويحكيه بحسب ما يظنه لازما ويقول: إنه يقول بكل ما قالوه[1]، وإذا ذكر مقالات أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم حكاها حكاية خبير عالم بتفصيلها[2]، وهؤلاء كلامهم نافع في معرفة تناقض المعتزلة وغيرهم ومعرفة

---

(١) انظر ذكر الأشعري لجملة من قول أهل السنة والحديث في كتاب المقالات (٣٤٥/١).

(٢) انظر تفصيل ذلك في مقالات الإسلاميين للأشعري.

فساد أقوالهم وأما في معرفة ما جاء به الرسول وما كان عليه الصحابة والتابعون فمعرفتهم بذلك قاصرة . . . "[1].

حال المادة الفلسفية وموجب اشتباهها في بعض الموارد

فهذا حال هذه المادة (العلم الكلامي) وأهلها وموجب اشتباهها، وأما المادة الفلسفية فمعرفة جماهير المسلمين بفسادها ومخالفتها للشريعة مستقر لكن لما استعمل هذه المادة من أظهر مقام التأله والتعبد والأحوال خفي ما هو منها على كثير من الفضلاء، حتى صار قوم من الصالحين والعامة، بل وبعض أصحاب العلم والشريعة يعظمون بعض المتصوفة المتفلسفة كابن عربي وأمثاله، لما استعمله هؤلاء من التصوف وما وقع لهم من بعض الأوجه في بيان حكمة القرآن في مقام الأحوال الذي قد يقع لهم صواب أو مناسب فيه، مع كثير غلطهم فهذا أوجب سريان هذه المادة في كثير من المتصوفة وأهل الأحوال، وأوجب عدم العلم بحقيقة مذهب ابن عربي وأمثاله من الصوفية المتفلسفة، ولما نظم هذا المذهب ابن الفارض بنظم رائق وأشاد في بعض قوله بالشريعة وصاحبها صار قوله من الشائع في أهل الأحوال لمثل قوله:

ولي من أتم الرؤيتين إشارة ... تنزه عن رأي الحلول عقيدتي
وفي الذكر ذكر اللبس ليس بمنكر ... ولم أعد عن حكمي كتاب وسنة[2]

وفي الجملة فهذا المقام[3] كله مقام إجمال ذكرت فيه أحرف من الجمل، وإشارات من الجمع، ومقاصد من القول وإلا فإن مقام المقالات والطوائف يطول ذكره ووصفه والقول في علم الكلام وأهله، والفلسفة وأهلها مهامه يقصر هذا المقام وأمثاله عن ذكرها، لكن هنا موقع المشرعة وقع فيه تنبيه لما قد يرد فيه وهم، وتذنيب اللاحق بالسابق على قدر من القصد، وإشارة إلى حركة السريان في هذه المادة والمعرفة وحكاية لبعض آثار أرباب القول في هذه المعارف العالية، ونكتة يشرف وضعها مع جمل التحصيل، وهي التحصيل من التحصيل التي يقع النظر عليها وهي من المستفاد

---

(١) درء التعارض (٧/٣٢ـ ٣٦).

(٢) ديوان ابن الفارض (٧٥).

(٣) المقصود بالمقام هنا التمهيد الذي صدر فيه هذا الباب.

الذي ليس له حرف يمكن نقله، ثم يكون التتميم لهذه التنبيهات والإشارات، في ذكر أخص مدارس سريان القول بالحكاية، والوقوف على إفصاح أصحابها، وذكر حالة تطابق الإفصاح مع الوقوع، وتسلسل المادة على قذذ المادة، وولع كثير من المتأخرين بتفريغ المباني من المناسب من المعاني في كثير من الأقاويل، ثم وصل هذا بما رسمته الطوائف المخالفة لأهل الأثر على التحقيق من العصم والجوامع الموجبة عندهم تحقيق التحصيل في أخص أصول الديانة الذي تنازع فيه الإسلاميون، وكيف تركب القول على القول؛ لأن الجامع واحد في أصله، واختلفوا في حده ورسمه، وتوحد هذا فرع عن توحد المادة المعرفية المحصلة، وتوحدها فرع عن توحد المشكاة الموسومة بالحكمة التي عنها يكون الصدور لهذه المقدمات، والنتائج المخترعة كما أفصح بأصل هذه المشكاة وماهيتها أربابها الفلاسفة الملية وإنما تحقق لوجوه المتكلمة، وفضلائها مناقضة القول الذي قاله أساطين هذه المشكاة لما هم فيه من نعمة الشريعة وأثرها، والله هو الوهاب وربك يخلق ما يشاء ويختار، وحكمته في أحوال بني آدم لا يعلمها على المطابقة إلا هو وإنما علمنا ما ناسب العقل والنفس من الإمكان على قدر ما قدر الباري سبحانه.

الباب الأول

التداخل العقدي بين الطوائف ومدارسها وفيه ثلاثة فصول :

الفصل الأول :

التداخل العقدي في مدرسة عبدالله بن سعيد بن كلاب.

الفصل الثاني :

التداخل في مدرسة أبي منصور الماتريدي.

الفصل الثالث:

التداخل في المدرسة الظاهرية.

الفصل الأول

التداخل العقدي في مدرسة عبدالله بن سعيد بن كلاب
وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول :

التعريف بابن كلاب وأصوله العقدية مجملة.

المبحث الثاني :

ظاهرة التداخل العقدي عند ابن كلاب.

المبحث الثالث :

موقف ابن كلاب من السلف بين النظرية والواقعية.

المبحث الرابع :

موقف ابن كلاب من المعتزلة بين النظرية والواقعية.

ولا يقع في الإشكال أنه لم يقل "كلاب" إنما قيل: "ابن كلاب" فإن هذا معروف في نسق نطق العرب.

قال السبكي: "كما يقال: ابن بجدة الشيء وأبو عذبة وأنحاء ذلك"(1).

قال الذهبي: "رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه . . صاحب التصانيف في الرد على المعتزلة وربما وافقهم"(2).

وتطبق المصادر أنه كان من كبار أئمة الكلام، ويعتبر ابن كلاب رمزاً في تحول تاريخي في علم الكلام الذي شاع وترسم على يد أئمة الكلام من المعتزلة كأبي الهذيل العلاف، وإبراهيم بن سيار النظام، وأئمة الجهمية الأولى، حيث يقع حسب الاستقراء في كتب المقالات والفرق ــ كما في مقالات الإسلاميين للأشعري، والفرق بين الفرق للبغدادي، والملل والنحل للشهرستاني، والفصل لابن حزم، وكذا في كتب أصول الدين ــ أن ابن كلاب هو مقدم الصفاتية من المتكلمين(3) وهذا المعنى يعطي لابن كلاب أثراً في دراسة أصول المقالات والفرق.

ولم تشر هذه المصادر إلى شيوخ ابن كلاب، إلا أنه انضبط في المصادر التي عرضت لابن كلاب ذكر عدد من أصحابه ــ وأظنها أدق من قول: تلاميذه ــ وعلى رأسهم الحارث بن أسد المحاسبي، والحسين بن فضل البجلي، وهؤلاء قيل: أنهم من تلاميذه(4)، إلا أن هذا لم يتحقق مع إمكانه التاريخي والعلمي؛ ولعله من الوهم(5) ما قيل عن عبد العزيز المكي والجنيد بن محمد أنهما من تلاميذه كما يقول البغدادي في

---

(1) الطبقات للسبكي (٢/٢٩٩) .

(2) السير (١١/١٧٤) .

(3) سيأتي شرح هذه الجملة في المباحث الآتية .

(4) أصول الدين للبغدادي (٣٠٩) ، السير للذهبي (١١/١٧٤) .

(5) انظر هذا النقد عند ابن تيمية في درء التعارض (٢/٢٤٥ ــ ٢٥٧) فيما يخص عبد العزيز المكي حيث ينتهي ابن تيمية إلى أنه ليس كلابياً بل على طريق أئمة الحديث ، واعترض الذهبي والسبكي تبعاً له في شأن الجنيد بن محمد، انظر الطبقات للسبكي (٢/٢٩٩) .

أصول الدين[1]، ونحوه ما قيل عن داود الظاهري[2].

وأياً كان الأمر فإن ابن كلاب يعد المؤسس لمذهب متكلمة الصفاتية، وقد تبنى مذهبه في الصفات جماعة من أئمة الكلام وأخص من أخذه في الجملة أبو الحسن الأشعري إمام الأشعرية، ولهذا صار كبار أئمة الأشعرية يذكرون تبعية إمامهم الأشعري لابن كلاب[3]، ولذا وصفه البغدادي "شيخنا أبو محمد عبدالله بن سعيد"[4] خاصة أنه غاير بين قوله، وقول أبي الحسن في هذه المسألة التي ورد عندها هذا الوصف له.

وطريقة البغدادي في الجملة أنه يعده داخل المذهب، وهذا يقع في كلام البغدادي في مقامات الجمع والتفصيل، أو الوفاق والخلاف عندهم[5]، ووصفه الشهرستاني "شيخ الأشعرية"[6]، وكذا وقع عند ابن حزم ــ وهو من أشد خصوم الأشعرية ــ حيث قال عنه: "وقال شيخ لهم قديم وهو عبدالله بن سعيد بن كلاب البصري"[7]، وفي الجملة فهذا معنى متحقق ولهذا اعتمده الإمام ابن تيمية في كتبه[8].

صلة الأشعري بابن كلاب

إلا أن العجب يقع في كون الإمام الأشعري لم يصرح في كتبه بانتمائه إلى مذهبه وإن كان يقع له في المقالات موافقة له فيما يعرضه من خلاف المتكلمين في دقيق الكلام، لكن هذا ليس لابن كلاب به اختصاص، بل إن الأشعري لما ذكر أصول مقالات الطوائف وجملها، ذكر جملة قول أهل السنة والحديث[9]، وذكر جملة قول عبدالله بن سعيد بن كلاب وأصحابه[10]، فهذه المغايرة مع ما يقع للناظر في كلام

---

(1) أصول الدين (٣٠٩).

(2) انظر السير (١١/١٧٤)، إلا أن الإمام ابن تيمية نص على أن داود الظاهري كان على خلاف أصل ابن كلاب في الصفات، انظر الدرء (٢/١٩).

(3) انظر مثلاً الملل والنحل (٩٣).

(4) أصول الدين (١٠٤).

(5) تابع هذا في أصول الدين (٩٧ــ ١٠٥).

(6) نهاية الأقدام (٣٠٣).

(7) الفصل (٥/٧٧).

(8) درء التعارض (٦/١٩٣)، منهاج السنة (٣/١٩٣)، الفتاوى (١٢/٢٠٢).

(9) المقالات (١/٣٤٥).

(10) المقالات (١/٢٤٩ــ ٢٥٣، ٣٥٠).

الأشعري حيث لما ذكر جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة قال: "وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب"[1]، ولما وقع في شرح كلام ابن كلاب وأصحابه لم يصرح بحسن موافقة أو اختصاص بهم، بل تجده يقول: "وكان يقول . . . وكان يزعم . . . واختلف أصحاب عبدالله بن كلاب . . . فمنهم من زعم . . . ومنهم من زعم . . . "[2] و"يزعمون . . . "[3]، ونجد أنّ أبا الحسن الأشعري يعتذر عن عدم شرحه لبعض أصول ومقالات ابن كلاب بقوله: "وقوله في القدر كما حكينا عن أهل السنة والحديث، وكذا قوله في أهل الكبائر، وكذا قوله في رؤية الله سبحانه بالأبصار"[4]، ونجد أنّ الذي عنى الأشعري بشرحه في ذكر مقالات الكلابية وابن كلاب على وجه الخصوص هو في الجملة في الأسماء والصفات.

فكيف يقع هذا التباعد عند الأشعري من ابن كلاب في الانتساب، مع ما انضبط عند أرباب المقالات والنظر أنّ الأشعري نسج على منوال ابن كلاب في الصفات خاصة[5]، وهذا ما اعتمده ابن حزم كما تقدم، وحققه الإمام ابن تيمية في كتبه بل صرح أنّه إمام الأشعري وأصحابه[6]، ومن المتعذر أن يكون موجب هذا في نفس الأمر أنّ الأشعري أجود موافقة للسلف وأئمة الحديث من ابن كلاب، فإنّ المتحقق لمن نظر فيما حكي عن ابن كلاب من المقالات في الصفات[7]، وما يقع في كلام

---

(١) المقالات (١/٣٥٠).

(٢) المقالات (١/٢٥٠).

(٣) المقالات (١/٣٥٠).

(٤) المقالات (١/٣٥٠— ٣٥١).

(٥) الملل والنحل (٩٣)، الخطط للمقريزي (٣/٣٠٥— ٣٠٨).

(٦) درء التعارض (٦/١٩٣)، الفتاوى (١٢/٢٠٢).

(٧) المقالات للأشعري (١/٢٤٩— ٢٥٣، ٣٥٠)، أصول الدين للبغدادي (٩٧— ١٠٥، ٢٥٤) نهاية الإقدام (١٨١)، وانظر شيئاً من طريقته في الاستدلال فيما نقل ابن تيمية عن ابن فورك الذي نقل من كتاب الصفات لابن كلاب نصوصاً في الإثبات تجدها في درء التعارض (٦/١١٩، ١٩٣— ١٩٧).

أبي لحسن في كتبه الكلامية كاللمع والموجز أنّ ابن كلاب أقرب موافقة للسلف وأئمة الحديث[1]، وإن كان لم يقع له من حسن الانتساب لهم ما وقع لأبي الحسن الأشعري وقد صرّح بهذا المعنى الإمام ابن تيمية حيث يذكر أنه أكمل إثباتاً من الأشعري وأصحابه[2]، وأقرب إلى موافقة السلف منه[3]، وإن كان وقع في كلامه شيء من أصول الجهمية[4]، فليس هو من الجهمية والمعتزلة المحضة[5].

والذي يظهر أن هذا من اضطراب الحال عند أبي الحسن الأشعري في هذه المرحلة أكثر من كونه يدل على نظامٍ علمي كان الأشعري يشير إليه في عدم انتمائه لابن كلاب في هذا الأصل وانتسابه لمذهب السلف، والذي يقويه أن الأشعري لم يفصِّل في مقالة أهل السنة والحديث مذهبهم في صفات الله، خاصة المتعلقة بالقدرة والمشيئة تفصيلاً يفارق حقيقة قول ابن كلاب المعروفة عنه، عند أئمة النظر وأرباب المقالات من أهل الحديث والأشعرية وغيرهم.

والمتحقق أنّ الأشعري من أجود الناس علماً بهذه الطريقة، وإن كان الغالب على الظن أنه لا يعرف اختصاص ابن كلاب بها، فضلاً عن كونه يعرف اختصاصه بها عن أهل السنة والحديث؛ لأن هذا يستدعي بالضرورة العقلية أنّ الأشعري كان يعرف مذهب السلف أئمة الحديث في الصفات الفعلية على ما هو عليه في نفس الأمر وهذا يُعلم انتفاؤه؛ لأنه لو كان كذلك لأخذ به الأشعري، ومعروف أن الأمر ليس كذلك عند الأشعري وأصحابه، وليس في كلام الأشعري ما يدل على علمه بمخالفة أهل الحديث ونزوعه ضد مذهبهم، بل هو ظاهر القصد لموافقتهم.

---

(١) عنى البغدادي بالمقارنة بينهما في الصفات ومسائلها، انظر أصول الدين (٨٩— ٩٧).

(٢) منهاج السنة (٢/٣٢٧، ٣/٢٩٣).

(٣) الفتاوى (١٢/٢٠٢).

(٤) الفتاوى (٦/٥٢١، ١٢/٢٠٦).

(٥) الفتاوى (١٢/٢٠٢).

ولذا ذكر الإمام ابن تيمية أنّ الأشعري نصر طريقة ابن كلاب في الصفات لكونه لم يعرف خيراً منها[1]، وذلك أنّ أبا الحسن الأشعري شرب كلام المعتزلة وأخذ عنهم خاصة عن محمد بن عبد الوهاب أبي علي الجبائي المولود (٢٣٥هـ) [2]، الذي أخذ الاعتزال عن شيخ المعتزلة البصريين أبي يعقوب يوسف بن عبدالله الشحام المتوفى سنة (٢٦٧هـ)، وكان لأبي علي الجبائي ردود على المخالفين حتى من أصحابه البغداديين كأبي الحسين الخياط وإبراهيم بن سيار النظام وغيرهم، والقاضي عبدُالجبار بن أحمد المعتزلي يميل في كتبه إلى مقالات أبي علي الجبائي، وإن كان الجبائي مع علو كعبه عندهم لا يبلغ شأن أبي الهذيل العلاف وأبي إسحاق النظام.

حال أبي الحسن الأشعري وأطواره

والمقصود أنّ الأشعري سلك مسلك المعتزلة واتخذ مذهبهم على طريقة أبي علي الجبائي في الجملة، وهذا متفق عليه بين الناس، ويقال: إنّه بقي عليه أربعين سنة[3].

والمتحقق أنه أتقن الاعتزال ـ ولو على طريقة البصريين ـ حتى قال الأشعري نفسه: "وألفنا كتاباً كبيراً في الصفات سمّيناه كتاب الجوابات في الصفات عن مسائل أهل الزيغ والشبهات، نقضنا فيه كتاباً كنّا ألّفناه قديماً فيها على تصحيح مذهب المعتزلة لم يؤلف لهم كتاب مثله، ثم أبان الله لنا الحق فرجعنا عنه فنقضناه وأوضحنا بطلانه"[4].

وإذا كان كذلك فمن المسلّمات أنّ الأشعري كان معتزلياً ثم رجع عن مذهب المعتزلة، وهذا المعنى يصح باعتبار الانتساب وجملة الأصول، وإن كان المتحقق لمن نظر في كتب الأشعري كاللمع والموجز، بل وحتى الرسالة إلى أهل الثغر والمقالات أنّ الأشعري بقي عليه شيء من كلام المعتزلة، وهذا يقع له في الصفات والأفعال ، وكذا القول في أول الواجبات، فإنّه وأصحابه في الجملة ساروا فيه على أصول المعتزلة مع ما لهم من الإثبات الشديد في القدر.

---

(١) الفتاوى (٥/٢٧٧ـ ٢٧٨).

(٢) الفتاوى (٦/٥٢) .

(٣) تبيين كذب المفتري (٣٩)، منهاج السنة (٥/٢٧٧).

(٤) تبيين كذب المفتري (١٣١).

وقد تكلّم الناس في سبب رجوع أبي الحسن عن الاعتزال، خاصة أنّ رجوعه كان في حياة الجبائي، فذكر جماعة من أصحابه أنّه رأى رؤيا رأى فيها النبي ﷺ، أمره بالكتاب والسنة[1]، ويذكر جماعة ما وقع لأبي الحسن من مناظرته للجبائي في "الصلاح والأصلح" وانقطاع الجبائي[2]، وقيل أنه بسبب تكافؤ الأدلة عنده[3].

وفي الجملة فهذه أسباب ممكنة، هذا على اعتبار صحتها والذي يظهر أنّه يعزُّ ضبط سبب رجوعه، إلا أنّ من القويِّ القول بأنَّ نظره في كتب أئمة متكلمة الصفاتية (أئمة الكلابية) ومقدمهم عبدالله بن سعيد بن كلاب التي كتبوها رداً على المعتزلة ناصرين بها السنة والجماعة من أخص موجبات ذلك. وهذه الطريقة الكلامية في رد مقالات المعتزلة وبخاصة في صفات الفعل، والقول في القرآن، وخلق الأفعال هي التي يقع لأبي الحسن حسن إدراك لها؛ لأنّ معرفته بالكلام معرفة مفصلة، و لم يتحقق له إبطال هذه الطريقة الاعتزالية بمحض طريقة أهل الحديث، وإن كانت هي مقصوده عن الاعتزال، ولهذا انتسب إلى أهل الحديث، وإن كان لم يقع له خروج عن طريقة ابن كلاب في سائر كتبه، أما في كتبه الكلامية المحضة كاللمع والموجز فهو يقرر طريقة الكلابية وينتصر لها، وحتى في رسالته إلى أهل الثغر، وإن كان في الإبانة يقارب جمل أهل السنة والحديث ويتمسك بها، لكنّه لا يفصلها بما يميز به قول ابن كلاب فضلاً عن ذكره لقوله ورده.

والذي يظهر في حال أبي الحسن الأشعري في الجملة أنّه انتسب إلى أئمة الحديث بعد الاعتزال، وهذا صرّح به في الإبانة[4]، وانتسابه إليهم أمر معروف مُسلّم، ولـه

(١) تبيين كذب المفتري (٣٨ــ ٣٩)، الطبقات للسبكي (٣٤٨/٣).

(٢) وفيات الأعيان (٢٦٧/٤).

(٣) تبيين كذب المفتري (٣٩ــ ٤٠).

(٤) الإبانة للأشعري (١٤ــ ١٥)، ذكر القاضي أبو يعلى في طبقات الحنابلة (١٨/٢) أنّ الأشعري ألّف الإبانة بعد ما حصل بينه وبين البربهاري الحنبلي ما حصل، ورفض البربهاري له، ويذكر جماعة من أهل العلم كالإمام ابن تيمية في الفتاوى (٣٥٩/٦) أنّه صنّفه في آخر عمره، ويقول في الحموية (الفتاوى (٩٣/٥)): "وذكر أصحابه ــ يعني الأشعري ــ أنّه آخر مصنّفاته"، و لم أقع لابن تيمية أنّه صرّح رأياً له أنّ الإبانة آخر ما للأشعري إنّما يقول صنّفه في آخر عمره، وفرق بين آخر عمره وآخر مؤلفاته، لكن ذهب إلى هذا جماعة كما يفيده كلام ابن تيمية في الحموية، وكما جزم به ابن العماد الحنبلي في الشذرات (٣٠٣/٢).

اختصاص بالانتساب إلى الإمام أحمد بن حنبل، ولذا يذكره بعض الحنابلة من متكلمة الأصحاب[1].

أما ما تحقق له فإنّه دون ما رامه بكثير إذ هو في الصفات على طريقة ابن كلاب، بل ابن كلاب أجود منه في هذا، وفي الإيمان على أصول المرجئة، بل قارب قول الجهم لما ذهب إلى أنّ الإيمان التصديق وهذا هو المعتمد في كتبه المفصلة وهو الذي اعتمده عنه أصحابه الكبار كالقاضي أبي بكر وأبي المعالي وعبد القاهر البغدادي والشهرستاني وابن الخطيب الرازي وغيرهم، وإن كان يقع له في الإجمال إظهار قول أئمة الحديث أنه قول وعمل.

وسلك في القدر مسلك الكسب، وهو نوع من الجبر، وإن لم يكن جبراً محضاً وهذا ما يصرّح به كبار أصحابه كابن الخطيب الرازي[2]، فضلاً عن المخالفين له.

وفي كلامه في الأسماء والأحكام اضطراب بسبب ما لزمه من القول في مسمى الإيمان وما انتصر له في الحكمة والتعليل، وإن كان أحسن حالاً وأجود متابعة لأئمة السلف من سائر أصحابه، وعنده من التعظيم للنصوص والأخذ بها والتعظيم للأئمة وطريقتهم ما يتبين به مقامه في العلم والدين، وإن كان متقدمو أصحابه يقاربونه في هذا كثيراً، وإنّما تغلّظ شأن الأشعرية في طبقة أبي المعالي الجويني فإنّه درس كتب المعتزلة وخلط أقواله بأقوالهم خاصة في الدلائل، ولذا فارق الأشعري وأئمة أصحابه في الصفات، وكذا الشأن عند أبي حامد الغزالي، إلا أنّ مسلكه العرفاني أضعف تمسكه بهذه الطريقة؛ ولهذا يقع في كتبه الإشراقية التشكيك في يقين الطريقة الكلامية، وهذه حال معروفة لأبي حامد، فإنّه من كبار الناقدين لـ (أحدية المذهب الشخصي)، بل كان يقع له أنّ المذاهب ثلاثة، وقد سار على هذا في كتبه[3].

وهكذا شأن كثير من الأشعرية، عندهم مخالفة لإمامهم في شيء من الدلائل والمسائل، وأظهر ما وقع ذلك عند ابن الخطيب الرازي، الذي أدخل كثيراً من مقدمات الفلاسفة على المذهب، ووقع له تصريح بمخالفة أصحابه وميله إلى مسلك المتفلسفة

(١) الفتاوى لابن تيمية (٥٣/٦).

(٢) المطالب العالية (١٩/٨) (٩/٩ـ ١٧، ٢٤٧ ـ ٢٤٨).

[3] انظر ميزان العمل لأبي حامد (ص١٧٨).

كابن سينا وغيره، وهذا يظهر أكثر في كتبه الكبار كالمطالب العالية والمباحث المشرقية ونهاية العقول، وإن كان في الأربعين يداري أصحابه كثيراً.

وكانت معرفة أبي الحسن الأشعري بمقالات أئمة الحديث في أصول الدين معرفة مجملة، ولذا لم يسلم له موافقة محضة لهم في جمهور الأصول.

قال الإمام ابن تيمية: "فإنّه — يعني الأشعري — بين من فضائح المعتزلة وتناقض أقوالهم وفسادها ما لم يبينه غيره؛ لأنه كان منهم وكان قد درس الكلام على أبي علي الجبائي أربعين سنة وكان ذكياً، ثم إنه رجع عنهم وصنف في الرد عليهم ونصر في الصفات طريقة ابن كلاب؛ لأنها أقرب إلى الحق والسنة من قولهم و لم يعرف غيرها، فإنه لم يكن خبيراً بالسنة والحديث وأقوال الصحابة والتابعين وغيرهم ، وتفسير السلف للقرآن والعلم بالسنة المحضة . . . ولهذا يذكر في المقالات مقالة المعتزلة مفصّلة، يذكر قول كل واحدٍ منهم وما بينهم من النزاع في الدقِّ والجُل، كما يحكي ابن أبي زيد مقالات أصحاب مالك، وكما يحكي أبو الحسن القدوري اختلاف أصحاب أبي حنيفة، ويذكر أيضاً مقالات الخوارج والروافض، لكن نقله لها من كتب أرباب المقالات لا عن مباشرة منه للقائلين ولا عن خبرة بكتبهم، ولكن فيها تفصيل عظيم ويذكر مقالة ابن كلاّب عن خبرة بها ونظر في كتبه، ويذكر اختلاف الناس في القرآن من عدة كتب، فإذا جاء إلى مقالة أهل السنة والحديث ذكر أمراً مجملاً يلقى أكثره عن زكريا بن يحيى الساجي وبعضه عمّن أخذ عنه من حنبلية بغداد ونحوهم . . . .

فهذا معرفته بمذهب أهل السنة والحديث مع أنه من أعرف المتكلمين المصنفين في الاختلاف بذلك، وهو أعرف به من جميع أصحابه من القاضي أبي بكر وابن فورك وأبي إسحاق، وهؤلاء أعلم به من أبي المعالي وذويه ومن الشهرستاني؛ ولهذا كان ما يذكره الشهرستاني من مذهب أهل السنة والحديث ناقصاً عمّا يذكره الأشعري، فإنّ الأشعري أعلم من هؤلاء كلهم بذلك نقلاً وتوجيهاً"[1].

(١) منهاج السنة (٥/٢٧٦— ٢٧٩).

ويقول أيضاً: "وأما الأشعري فلا ريب أنه كان تلميذاً لأبي علي الجبائي ، لكنه فارقه ورجع عن جمل مذهبه وإن كان قد بقي على شيء من أصول مذهبه لكنه خالفه في نفي الصفات، وسلك فيها طريقة ابن كلاب، وخالفهم في القدر ومسائل الإيمان والأسماء والأحكام وناقضهم في ذلك أكثر من مناقضة حسين النجار وضرار بن عمرو ونحوهما ممن هو متوسط في هذا الباب كجمهور الفقهاء وجمهور أهل الحديث حتى مال في ذلك إلى قول جهم، وخالفهم في الوعيد، وقال بمذهب الجماعة وانتسب إلى مذهب أهل الحديث والسنة كأحمد بن حنبل وأمثاله، وبهذا اشتهر عند الناس، فالقدر الذي يحمد من مذهبه هو ما وافق فيه أهل السنة والحديث كالجمل الجامعة، وأما القدر الذي يذمّ من مذهبه فهو ما وافق فيه بعض المخالفين للسنة والحديث من المعتزلة والمرجئة والجهمية والقدرية ونحو ذلك"[1].

والذي يظهر في عدم انضباط مذهب أئمة الحديث عند الأشعري أسباب أخصها:

١ـ قوة معرفته وتأثره بالطرق الكلامية وأصول المتكلمين خاصة أنه اعتمد طريق المعتزلة نحواً من أربعين سنة.

٢ـ عدم أخذه المفصل لمقالات السلف.

٣ـ مبالغته في مناقضة قول المعتزلة حتى خرج في بعض المقامات عن الاعتدال، ولذا مال في القدر والإيمان إلى قول الجهم بن صفوان.

٤ـ تأثره بكتب ابن كلاّب وطريقته.

فهذا المتحقق في شأن الإمام الأشعري حسب الاستقراء في كتبه، وكلام الناس فيه من أصحابه وغيرهم خاصة ما حرره الإمام ابن تيمية في كتبه.

وهنا وقع للإمام ابن تيمية كلام أشكل على بعض الناظرين في كلامه ولربما سيق وفسّر غلطاً، إذ يقول: ". . . فأما من قال منهم ـ يعني الأشعرية ـ بكتاب الإبانة

---

(١) منهاج السنة (٨/٨ـ ٩).

الذي صنفه الأشعري في آخر عمره، ولم يظهر مقالة تناقض ذلك فهذا يعد من أهل السنة . . ."[1].

وهذا من الأقوال البينة وليس فيه أن الأشعري نفسه رجع عن قول ابن كلاب، إنما المراد أنّ الأشعري في الإبانة لم يقرر أصلاً يناقض أصلاً من أصول السلف.

والناظر بتأمل لكتاب الإبانة يجد أن الأشعري فصل فيه ما انضبط فيه موافقته لأهل الحديث، وأجمل في كثير من الأصول خاصة الصفات الفعلية فإنه ساق هذا الباب سوقاً مجملاً لا يتميز به مفارقة لابن كلاب إنما مفارقة للمعتزلة، ويتعذر أن كل جملة نقلها عن السلف تكون ضرورة رجوعاً منه إلى قول السلف تفصيلاً فيما أجمله، فإن حكم الكلام المجمل يفارق حكم الكلام المفصل، ويقع لأئمة الكلام الكبار من المعتزلة وغيرهم ، وكذا في كلام الصوفية ، وحتى بعض المتفلسفة كابن رشد كما في مناهج الأدلة وفصل المقال من الموافقة لما هو من مجمل الكتاب والسنة، وإن كان يعلم أنهم من أبعد الناس عن مدلول هذا المجمل، وكذا يقع في كلام الصفاتية من الأشعرية وغيرهم من الموافقة لمجمل القرآن والحديث، بل ومجمل مقالات أهل السنة والحديث مع ما عندهم من المخالفة، بل المناقضة أحياناً لهذه المجملات التي قالوها ويقع هذا حتى في كلام المنتسبين للسنة والجماعة المائلين عن طريقة المتكلمين من المالكية والحنفية والشافعية والحنبلية والظاهرية كأبي محمد بن حزم مع شدة مناقضته للمعتزلة والأشعرية حتى صار بعض أصحاب الأئمة يحكون عن أئمتهم ما يعلم بطلانه، وإنما وقع لهم ذلك من المجملات، حتى إن أبا الفضل التميمي الحنبلي ذكر عقيدة الإمام أحمد وغلط عليه فيها في مواضع، خاصة في الصفات الفعلية، ولما كتب البيهقي في مناقب أحمد اعتمد ما قاله أبو الفضل التميمي[2]، ولذا حكى عن أحمد تأويل هذا النوع من الصفات ويذهب ابن الجوزي وأمثاله إلى جعل ذلك رواية عن أحمد بل يعتمدونه في تقرير

---

(١) الفتاوى (٦/٣٥٩، ٣٦٠).

(٢) الفتاوى (٦/٥٣).

المذهب، وهكذا صنع ابن الجوزي في تفسيره، وأئمةُ أصحاب أحمد بل أئمة المقـــالات من الحنبلية وغيرهم من أهل الحديث وغيرهم يعلمون أنّ هذا غلط على أحمد.

والمقصود أنّه لا يمكن القول برجوع إمام عن قول فصّله وشرحه في كتبه وانتصـر له بالوقوع على قول مجمل له لا يتميز به مفارقته للقول السابق، وهكـــذا الشـــأن في الإمام الأشعري [1]، ولهذا تجده لما رجع عن الاعتزال صرّح بهذا وبالغ في رده عليهم.

ولهذا يمكن القول بأنّ ما ذكر الإمام ابن تيمية من أن: "من قال منـــهم بكتـــاب الإبانة الذي صنّفه الأشعري في آخر عمره، و لم يظهر مقالة تناقض ذلك فهذا يعد مـــن أهل السنة"[2].

يمكن القول بأنّه لا أحد من الأشعرية ينطبق عليه أنه لم يظهر مقالة تناقض ذلـــك ولئن كان الأشعرية يقبلون كتاب الإبانة في الجملة، إلا أن أئمتهم لهم خروج عن جمـــل الإبانة بما يخالف ذلك وربما بما يناقضه، بل حتى الإمام الأشعري نفسه لا يلزم من كـلام الإمام ابن تيمية أنّه يعتبره من أهل السنة على الإطلاق؛ لأنه أظهر مقالة تناقض ذلك في كتبه، وليس قوله في الإبانة رجوعاً مفصلاً، هذا كلّه على التسليم بأنّ الإبانـــة آخـــر كتبه، وهذه مسألة ليس فيها تحقيق، ولهذا لم يذكر ابن تيمية أنّ الأشعري رجع عـــن قول ابن كلاب في شيء من كتبه الكبار كدرء التعارض، ومنهاج الســـنة، ونقـــض التأسيس أو رسائله وأجوبته، بل كلامه مطرد أن الأشعري سلك مسلك ابن كـــلاب وهو ينتسب لأهل السنة والحديث بل يصرح أنّه لم يكن يعرض مذهب أهـــل الســـنة والحديث تفصيلاً[3].

---

(١) هذا من جهة التقرير العلمي ولا يراد منه الإصرار على ذم الأشعري، فأبو الحسن رحمه الله نصر ما ظهر له أنه الحق.

(٢) الفتاوى (٦/٣٥٩، ٣٦٠).

(٣) هذا ليس دعوى من ابن تيمية، فكتب الأشعري تدل على هذا، ولذا صرح كثير من متأخري أصحابـــه كالإيجي في المواقف والبغدادي في أصول الدين، والجويني في الشامل والرسالة النظامية، وأبي حامد الغزالي وابن الخطيب الرازي إلى مفارقتهم للسلف وأهل الأثر خاصة في التأويل ومسمى الإيمان.

فكيف يتصور رجوع مفصّل إلى قول لم ينضبط له؟! وكذا الأشاعرة بعامة لا يذكرون رجوعه عنها، وإن كان وقع للأشعري في الإبانة من المخالفة للسلف مسائل إلا أنها من دقيق المسائل، وليست من الأصول الواضحة المشتهرة، وذلك كقوله في الاستطاعة ومقارنتها للفعل، وقوله في قدرة الكافرين، حيث سلبهم القدرة على الإيمان[1]، وإن كانت هذه مسائل إجمال واشتباه، ولذا لم يجعلها الإمام ابن تيمية مانعة من الوصف المطلق.

والمقصود من هذا كله أن الأشعري وأصحابه من أخص من نصر طريقة ابن كلاب في الصفات، وهم في الأصل فرع عنه في سائر ما يقولونه في هذا الباب، وإن كانوا خالفوه في مسائل وتفاصيل.

وخلط أبو المعالي وأصحابه طريقته بطريقة المعتزلة، وخلط الرازي تارة طريقته بطريقة الفلاسفة كصاحب الإشارات وغيره، بل كان غالب مادة الرازي الفلسفية منه فإنه كان بصيراً بكتب أبي علي ابن سينا، وله شرح معروف على الإشارات، ويعتمد كلامه أحياناً أكثر من اعتماده لكلام أئمة أصحابه كالقاضي أبي بكر ابن الطيب وأمثاله الذين هم أقرب إلى التحقيق من ابن سينا، وإن كان يعرض لإبطال كلام ابن سينا وذمِّه أحياناً، وهذا يقع في كتبه الكبار كالمطالب العالية ونهاية العقول، وشأنه في هذا معروف لمن نظر في كتبه فإنه مع سعة بحثه كثير الاضطراب والتناقض، ولعل من أسباب حرجه مع ابن سينا أنه لم يكن خبيراً بمسلكه العرفاني الإشراقي، وإن كان حسن الفهم لأصوله النظرية، وابن سينا خلط هذا بهذا في إشاراته وهو أميل إلى الطريقة الإشراقية بل إنه قال في كتاب الشفاء الذي هو أكبر كتبه الفلسفية، بأنه ألّفه جرياً على طريقة المشائين ــ يعني أصحاب أرسطو طاليس ــ وأن الحق الذي لا جَمْجَمَة فيه هو ما كتبه في الحكمة المشرقية، ذكر ذلك عنه ابن الطفيل صاحب رسالة حي بن يقظان[2].

---

(١) الإبانة (٢٣).

(٢) رسالة حي بن يقظان (٣٤ــ ٣٥).

وإن كان وقع له حتى في الشفاء بحث إشراقي، وهذا يلاحظ في بعض الأجـــزاء ككلامه في النفس والاتصال ونحوه، مما يصرح ابن رشد بأنه به كدر فلسفة أرسطو.

وهذه من الدعاوي التي يطول جوابها، إلا أنّ المتحقق أنّ ابن سينا وإن كان اتصل بغير أرسطو، إلا أنّ في كتبه من حسن الرسم والضبط لأصـــول الفلســفة النظريــة والإشراقية ما لا يقع لأبي الوليد بن رشد، فضلاً عن كون ابن رشد من كبار المخـالفين لفلسفة الإشراق، لكن حتى في الفلسفة النظرية فابن سينا أقعد بها من أبي الوليـــد بـــن رشد، وإن كان الحسين بن عبدالله بن سينا أقل ادعاء من أبي الوليد الذي بالغ في يقينية دلائله ومسائله التي ينتهي إليها وجعل ما يستدل به من الأدلة أدلة برهانية، وأبطل مـــن الأدلة الصحيحة ما يزعم أنها أدلة جدلية "القياس الجدلي"، وهي في نفس الأمر أقـــوى عند أئمة النظر من أدلته، بل إنه وصف الأشعرية بالخروج عن البرهان، وجعل أقيستهم أقيسة جدلية، وإن كان يعود إلى شيء من أصولهم التي يشاركون غيرهم من المتكلمـين فيها.

وفي الجملة فهذه من مطولات الكلام، وأحسب أنّ فلسفة ابن رشد تحتاج لنقـــد حسب قواعد الفلسفة والنظر، فإنها تحمل أغلاطاً فلسفية حتى على أرسطو نفســه، وإن كان مخالفتها للشرع أمراً أظهر من أن يذكر، ومع هذا فكلام ابن رشد خير وأقرب إلى الحق من كلام ابن سينا وأصدق في موافقة العقل، ولذا ذاعت فلسفته أكثر من ابن سينا وبخاصة في العصر الحديث حتى عند فلاسفة الغرب، فلهم متابعة لابن رشـــد لا يقـــع نحوها لابن سينا لهذا المنـــزع العقلي النظري، بل كلامه في الصفات خير مـــن كـــلام الجهم بن صفوان وأمثاله من معطلة الجهمية، في بعض الموارد.

استتمام أتباع ابن كـــلاب

ومن كبار من نصر طريقة ابن كلاب وسلك مسلكه ونشره في العراق، وربمـا في بلاد العجم، أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن القلانسي الرازي، وهو من معـــاصري أبي الحسن الأشعري، وليس من تلاميذه كما قيل[1].

---

(١) تبيين كذب المفتري (٣٩٨).

ويذكر الإمام ابن تيمية أنه كان من كبار محققي الكلابية: ". . . كما أن العراقيين المنتسبين إلى أهل الإثبات من أتباع ابن كلاب كأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري وأبي الحسن علي بن مهدي الطبري والقاضي أبي بكر الباقلاني وأمثالهم، أقرب إلى السنة وأتبع لأحمد بن حنبل وأمثاله من أهل خراسان المائلين إلى طريقة ابن كلاب"[(١)].

وإن كان ظهوره ونشره لمقالة ابن كلاب ليس كحال أبي الحسن الأشعري فإنه به وبأصحابه دخلت مقالة ابن كلاب على سائر الطوائف المنتسبة للسنة والجماعة من الحنبلية والشافعية والمالكية والحنفية[(٢)].

ويقول الإمام ابن تيمية بعد كلامه الآنف: "ولهذا كان القاضي أبو بكر ابن الطيب يكتب في أجوبته أحياناً: "محمد بن الطيب الحنبلي" كما كان يقول: "الأشعري" إذ كان الأشعري وأصحابه منتسبين إلى أحمد بن حنبل، وأمثاله من أئمة السنة وكان الأشعري أقرب إلى مذهب أحمد بن حنبل، وأهل السنة من كثير من المتأخرين المنتسبين إلى أحمد الذين مالوا إلى بعض كلام المعتزلة كابن عقيل وصدقة بن الحسين وابن الجوزي وأمثالهم، وكان أبو ذر الهروي قد أخذ طريقة ابن الباقلاني وأدخلها إلى الحرم ويقال: إنه أول من أدخلها إلى الحرم وعنه أخذ ذلك من أخذه من أهل المغرب، فإنهم كانوا يسمعون عليه البخاري، ويأخذون ذلك عنه كما أخذه أبو الوليد الباجي، ثم رحل الباجي إلى العراق فأخذ طريقة الباقلاني عن أبي جعفر السمناني الحنفي قاضي الموصل صاحب ابن الباقلاني . . . "[(٣)].

ومن كبار أئمة الكلابية في بلاد العجم أبو علي محمد بن عبد الوهاب الثقفي النيسابوري توفي سنة (٣٢٨ هـ) وأبو بكر أحمد بن إسحاق بن أيوب النيسابوري المعروف بالضبعي توفي سنة (٣٤٢ هـ)، وهما من أصحاب وتلاميذ أبي بكر محمد

---

(١) درء التعارض (١/٢٧٠) .

(٢) منهاج السنة لابن تيمية (١/٤٢٤) .

(٣) درء التعارض (١/٢٧٠ — ٢٧١) .

ابن إسحاق بن خزيمة، ووقع بينهم وبينه من المفارقة ما هو معروف بسبب قولهم بمقالة ابن كلاب، قال ابن تيمية : "هذه القصة . . . مشهورة ذكرها غير واحد من المصنفين كالحاكم أبي عبدالله في تاريخ نيسابور وغيره "[1].

وقد ذكر مجملها البيهقي في الأسماء والصفات[2]، يقول الإمام ابن تيمية: "ولما كان الإثبات هو المعروف عند أهل السنة والحديث كالبخاري وأبي زرعة وأبي حاتم ومحمد بن يحيى الذهلي وغيرهم من العلماء الذين أدركهم الإمام محمد بن إسحاق بن خزيمة كان المستقر عنده ما تلقاه من أئمته: "من أنّ الله تعالى لم يزل متكلماً إذا شاء وأنّه يتكلم بالكلام الواحد مرة بعد مرة"، وكان له أصحاب كأبي علي الثقفي وغيره تلقوا طريق ابن كلاب، فقام بعض المعتزلة وألقى إلى ابن خزيمة سر قول هؤلاء، وهو أن الله لا يوصف بأنه يقدر على الكلام إذا شاء، ولا يتعلق ذلك بمشيئته، فوقع بين ابن خزيمة وغيره وبينهم في ذلك نزاع، حتى أظهروا موافقتهم له فيما لا نزاع فيه ، وأمر ولاة الأمر بتأديبهم لمخالفتهم له، وصار الناس حزبين، فالجمهور من أهل السنة وأهل الحديث معه، ومن وافق طريقة ابن كلاب معه، حتى صار بعده علماء نيسابور وغيرهم حزبين، فالحاكم أبو عبدالله وأبو عبد الرحمن السلمي وأبو عثمان النيسابوري وغيرهم معه، وكذلك يحيى بن عمار السجستاني وأبو عبدالله بن مندة، وأبو نصر السجزي وشيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري وأبو القاسم سعد بن علي الزنجاني وغيرهم معه، وأما أبو ذر الهروي وأبو بكر البيهقي وطائفة أخرى فهم مع ابن كلاب"[3].

فهؤلاء أشهر أنصار عبدالله بن سعيد بن كلاب وبه يتبين أن هذه النظرية الكلابية لقيت ترسيماً مذهبياً، وتنظيراً على يد الأشعرية وغيرهم من قدماء الكلابية المعاصرين لأبي الحسن الأشعري.

---

(١) درء التعارض (٧٨/٢) .

(٢) الأسماء والصفات (٢٦٩) .

(٣) درء التعارض (٨/٢ــ ١٠) وانظر تفاصيلها في درء التعارض (٧٧/٢ ــ ٨٢ ، ١٠١ ، ٢٠٧) .

وكان من كبار أصحاب ابن كلاب، بل قيل من تلاميذه الحارث بن أسد المحاسبي البغدادي ، وإنما أخرت الكلام فيه مع أنه أقرب من جميع من تقدم إلى قول ابن كلاب لأن الحارث لم يعرف بنصره هذا المذهب، وكان الغالب عليه التصوف والأحوال وجمهور كتبه في هذا، وإن كان وقع له شرح لطريقة ابن كلاب في الصفات، ودافع عنها إلا أنه لم يتخذ في ذلك منهجاً كلامياً جاداً، كما يذكره في كتابه "فهم القرآن"[1]، والذي يعد مصدراً في معرفة قول الكلابية، وقرر في هذا الكتاب الإثبات على طريقة ابن كلاب فتضمن كلامه إثبات علو الله وفوقيته، وكلاماً حسناً في الوعيد والأحكام، ويذكر في الصفات الحجج النقلية والعقلية، وإن كان ليس مبالغاً في تقرير العقليات، وقرر نفي الصفات الفعلية كما هو معروف عنه، وإن كان حكى عن أهل السنة فيها قولين لكنّه رجّح قول ابن كلاب.

وكان الحارث بن أسد رجلاً عابداً صالحاً، وإن كان شديداً في المعاملة وتقرير الأحوال، وقد هجره الإمام أحمد بن حنبل، واختلف في سبب هجر أحمد له، والأقوى أنه لانتسابه إلى قول ابن كلاب، وكان الإمام أحمد يحذر من ابن كلاب وأتباعه، ثم قيل عن الحارث أنه رجع عن قوله، وهذا ما اعتمده الإمام ابن تيمية[2]، ورد على أبي حامد الغزالي ما ذكره في الإحياء[3].

ومما يحسن التنبيه إليه من شأن عبدالله بن سعيد بن كلاب ما زعمه ابن النديم من أنه من أئمة الحشوية، وله مع عبّاد بن سليمان مناظرات، وكان يقول: "إنّ كلام الله هو الله"، وكان عباد يقول: "إنه نصراني بهذا القول"[4].

فهذا من الباطل عليه، وابن النديم معتزلي يريد نصر مذهبه، وابن كلاب بريء من قول النصارى ولا يلزمه، وله من الديانة والرد على الجهمية والمعتزلة وأئمة أهل البدع سعي مشكور، وإن كان حائداً عن السنة المحضة.

---

(١) فهم القرآن مع كتاب العقل تحقيق حسين القوتلي .

(٢) درء التعارض (٦/٢) .

(٣) درء التعارض (١٤٧/٧ — ١٥٠) .

(٤) طبقات الشافعية (٢٩٩/٢) .

وأبطل من هذا ما زعمه بعض أهل الضلال: أنه ابتدع ما ابتدعه ليدس دين النصارى في ملتنا، وإنه أرضى أخته النصرانية بذلك[1]، وهذا من أبين الكذب، وممن أبطله ورده الإمام ابن تيمية[2] والذهبي[3] .

ومن الوهم في النسب ما قاله بعض الشافعية أنّ عبدالله بن سعيد أخ ليحيى بن سعيد القطان إمام الحديث المشهور[4].

أما مصنفاته فقال الذهبي: "صنف في التوحيد وإثبات الصفات . . . ولابن كلاب كتاب (الصفات)، وكتاب (خلق الأفعال) وكتاب (الرد على المعتزلة)"[5].

والمتحقق أنه من كبار أئمة الجدل والكلام والمناظرة، ويذكر له شأن مع المعتزلة زمن المأمون العباسي، وأنه من أخص الناس رداً عليهم[6].

و لم يتحقق وقت وفاته، والمرجح كما يقول السبكي: "بعد الأربعين ومائتين بقليل"[7]، و لم يشر الذهبي إلى وقت وفاته في السير.

أصول ابن كلاب العقدية

أما أصوله العقدية مجملة، فالذي انضبط من مذهبه هو مسلكه في الصفات فكلامه في هذا الباب محقق معروف، ذكر شيئاً منه الأشعري[8] وطائفة من أصحابه كالبغدادي[9] فإنّ له عناية بذكر وفاقه وخلافه مع أبي الحسن الأشعري وللشهرستاني[10] شرح مفصل لمذهبه، وكذا الرازي في المحصل، وممن حقق مذهبه في

---

(١) السير (١١/١٧٥) ، درء التعارض (٦/١٥٥) .

(٢) درء التعارض (٦/١٥٥) وذكر أنها افتراء من الجهمية عليه .

(٣) السير (١١/١٧٥) .

(٤) طبقات الشافعية (٢/٣٠٠) ، لسان الميزان (٣/٢٩١) ، إتحاف السادة المتقين (٢/٦) .

(٥) السير (١١/١٧٥ ـــ ١٧٦) .

(٦) طبقات الشافعية (٢/٢٩٩ ـــ ٣٠٠) .

(٧) طبقات الشافعية (٢/٢٩٩) .

(٨) المقالات للأشعري (١/٢٤٩ ـــ ٢٥١ ، ٣٥٠ ـــ ٣٥١) ، (٢/٢٢٥ ـــ ٢٢٦) .

(٩) أصول الدين (٨٩ــ ٩٧ ، ١٠٩ ، ١١٣ ، ١٢٣ ، ١٣٢ ، ٢٢٢) .

(١٠) نهاية الإقدام (١٨١ ، ٣٠٣ ، المحصل للرازي (٢٧٠) .

هذا الباب وضبطه ووقع له نقل من كتاب ابن كلاب في الصفات الإمام ابن تيمية في كتبه الكبار(١) ورسائله وأجوبته(٢).

قول ابن كلاب في الأسماء والصفات

يقول الإمام الأشعري في المقالات: "قال عبدالله بن كلاب: لم يزل الله عالماً حياً سميعاً بصيراً عزيزاً عظيماً جليلاً متكبراً جباراً كريماً جواداً واحداً صمداً فرداً باقياً أولاً رباً إلهاً مريداً كارهاً، راضياً عمن يعلم أنه يموت مؤمناً، وإن كان أكثر عمره كافراً ساخطاً على من علم أنه يموت كافراً، وإن كان أكثر عمره مؤمناً، محباً مبغضاً موالياً معادياً قائلاً متكلماً رحماناً، بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وعزة وعظمة وجلال وكبرياء وجود وكرم وبقاء وإرادة وكراهة ورضى وسخط وحب وبغض وموالاة ومعاداة وقول وكلام ورحمة، وأنه قديم لم يزل بأسمائه وصفاته، وكان يقول: معنى أن الله عالم أنّ له علماً، ومعنى أن الله قادر: أنه له قدرة، ومعنى أنه حي أن له حياة وكذلك القول في سائر أسمائه وصفاته، وكان يقول: إن أسماء الله لذاته لا هي الله ولا هي غيره، وإنها قائمة بالله ولا يجوز أن تقوم بالصفات صفات، وكان يقول: إنّ وجه الله لا هو الله ولا هو غيره، وهو صفة له، وكذلك يداه وعينه وبصره صفات له لا هي هو ولا غيره، وإنّ ذاته هي هو ونفسه هي هو، وأنه موجود لا بوجود وشيء لا بمعنى له كان شيئاً، وكان يزعم أن صفات الباري لا تتغاير وأن العلم لا هو القدرة ولا غيرها، وكذلك كل صفة من صفات الذات لا هي الصفة الأخرى ولا غيرها.

واختلف أصحاب عبدالله بن كلاب في القول بأن الله قديم بقدم أم لا بقدم على مقالتين: فمنهم من زعم أن الله قديم لا بقدم، ومنهم من زعم أنه قديم بقدم، واختلفوا هل يطلق في الصفات أنها لا هي الموصوف ولا غيره أم لا يطلق ذلك، فقال قائلون:

---

(١) درء التعارض (٢٦٧/١) (٦/٢ — ٢٠، ٨١ — ٨٥، ٩٨، ٩٩، ١٠٥— ١١٣، ٢٧٢، ٣٧٠) (٢٠/٣، ٣٨٠) (٢٥/٤، ١١٣) (٤٩/٥) (١١٩/٦، ١٢٢، ١٥٥، ١٩٣ — ١٩٧، ٢٨٨) (٩٧/٧، ١٠٦، ١٤٧) (٥٠٤/٨) (١٦/٩) (٢٣/١٠، ١٥٩، ٢٣٣، ٢٣٥)، منهاج السنة (١٥٦/١، ١٨٠، ٣١٢، ٣٩٤) (١٣٧/٢، ٢٢٢، ٢٤٦، ٢٩٩، ٣٢٧، ٣٣٠، ٣٦٠، ٤٩٠، ٤٩٨، ٥٤٥، ٦٣٩ — ٦٤٠) (١٥٨/٣، ٢٢٣ ، ٢٩٣) (٢٧٧/٥ ، ٣٦٠) .

(٢) الفتاوى (٤١٠/٥) (٥٢٠/٦ — ٥٢٩) (٢٠٢/١٢) (١٣١/١٣) .

ليست الصفات هي الموصوف ولا غيره، وقال قائلون: لا يقال للصفات هي الموصوف ولا يقال هي غيره، وامتنعوا من أن يقولوا: إن الصفات لا هي الموصوف ولا هي غيره واختلف من يثبت الصفات، ولم يقل هي الباري ولم يقل هي غيره، هل الصفات تتغاير، وهل كل صفة منها هي غير الصفة الأخرى، أم ليست غيرها على ثلاث مقالات، فقال بعضهم: الصفات تتغاير، وهي أغيار وليس هي مع ذلك غير الباري وقال قائلون: كل صفة لا هي الباري ولا هي غيره، وقال قائلون: كل صفة لا يقال هي الأخرى ولا يقال هي غيرها، ولم يقولوا: لا هي الأخرى ولا غيرها[1].

وهذا يتحقق منه أن ابن كلاب بنى مذهبه على إثبات الأسماء والصفات أزلية لازمة وأنه يثبت الصفات الخبرية كاليدين والوجه، وأنه لا يثبت الصفات الفعلية، حيث كان يقرر أزلية الصفات ويقول بالموافاة وهو فرع عن نفي الصفات الفعلية، ولهذا كان يقول مع إثباته لعلو الله: "إن الباري لم يزل ولا مكان ولا زمان قبل الخلق وأنه على ما لم يزل "[2]، وهذا بيان لامتناع صفات الفعل عنده وليس نفيا لعلو الله، فإنه قال في كتاب الصفات كما نقله ابن فورك: "ولو لم يشهد لصحة مذهب الجماعة في هذا الفن خاصة إلا ما ذكرنا من هذه الأمور، لكان فيه ما يكفي، كيف وقد غرس في بنية الفطرة، ومعارف الآدميين من ذلك ما لا شيء أبين منه ولا أوكد؛ لأنك لا تسأل أحدا من الناس عنه عربيا ولا عجميا ولا مؤمنا ولا كافرا فتقول: أين ربك؟ إلا قال: في السماء إن أفصح، أو أومأ بيده، أو أشار بطرفه، إن كان لا يفصح لا يشير إلى غير ذلك من أرض ولا سهل ولا جبل، ولا رأينا أحدا داعيا له إلا رافعا يديه إلى السماء ولا وجدنا أحدا غير الجهمية يسأل عن ربه فيقول: في كل مكان كما يقولون، وهم يدعون أنهم أفضل الناس كلهم فتاهت العقول، وسقطت الأخبار واهتدى جهم وحده وخمسون رجلا معه نعوذ بالله من مضلات الفتن"[3].

ويظهر تحقق هذا الأصل ــ نفي الصفات الفعلية المتعلقة بالقدرة والمشيئة ــ عنده في قوله في كلام الله: "إن الله سبحانه لم يزل متكلما، وأن كلام الله سبحانه صفة

(١) المقالات (١/٢٤٩ ــ ٢٥١) (٢/٢٢٥ ــ ٢٢٦) .

(٢) المقالات (١/٣٥١) .

(٣) درء التعارض (٦/١٩٤) .

له قائمة به ، وأنه قديم بكلامه وأن كلامه قائم به، كما أن العلم قائم به والقدرة قائمة به وهو قديم بعلمه وقدرته، وأن الكلام ليس بحروف ولا صوت ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغاير، وأنه معنى واحد بالله عز وجل وأن الرسم هو الحروف المتغايرة وهو قراءة القرآن وأنه خطأ أن يقال: كلام الله هو هو أو بعضه أو غيره، وأن العبارات عن كلام الله سبحانه تختلف وتتغاير وكلام الله سبحانه ليس بمختلف ولا متغاير، كما أن ذكرنا لله عز وجل يختلف ويتغاير، والمذكور لا يختلف ولا يتغاير وإنما سمي كلام الله سبحانه عربيا؛ لأن الرسم الذي هو العبارة عنه وهو قراءته عربي فسمي عربيا لعلة، وكذلك سمي عبرانيا لعلة، وهي أن الرسم الذي هو عبارة عنه عبراني وكذلك سمي أمرا لعلة، وسمي نهيا لعلة، وخبرا لعلة، ولم يزل الله متكلما قبل أن يسمى كلامه أمرا وقبل وجود العلة التي لها سمي كلامه أمرا، وكذلك القول في تسمية كلامه نهيا وخبرا، وأنكر أن يكون الباري لم يزل مخبرا ولم يزل ناهيا، وقال: إن الله لا يخلق شيئا إلا قال له كن ويستحيل أن يكون قوله كن مخلوقا . . ."[1].

وهذا شرح مفصل لقول ابن كلاب في كلام الله، وهو صريح في عدم إثباته للصفات المتعلقة بالقدرة والمشيئة، ولهذا وقع له في هذه المسألة هذا المذهب المنغلق.

ومن المشكل قول الأشعري: "وزعم عبدالله بن كلاب أن ما نسمع التالين يتلونه هو عبارة عن كلام الله . . ."[2].

فإن المشهور في مذهب ابن كلاب أنه يقول: القرآن حكاية عن كلام الله، وهو ما يمنعه الأشعري ويجعله عبارة عن كلام الله، وهذا يذكره غير واحد من أصحاب الأشعري[3] وغيرهم[4]، ولعل الأشعري لم يباله لكونه خلافا لفظيا والله أعلم[5].

---

(١) المقالات (٢/٢٥٧ ــ ٢٥٨) .

(٢) المقالات (٢/٢٥٨) .

(٣) المجرد لابن فورك (٦٠) .

(٤) الفتاوى (١٢/٢٧٢) ، مختصر الصواعق (٢/٢٩٠) .

(٥) ذكر بعض الأشعرية فرقا محصله أن الأشعري منع كونه حكاية ؛ لأن الحكاية تحتاج إلى أن تكون مثل المحكي، انظر درء التعارض (٢/١٠٧) ، وأظن هذا الفرق يلزم على القول بأنه عبارة لو كان لازما .

ولابن كلاب موافقة لجملة السلف بأن القرآن كلام الله غـــير مخلـوق[1]، وإن كانت موافقته هذه للسلف موافقة مجملة وإذا وقع كلامه على التفصيل فارقهم.

وكان ابن كلاب مثبتا للرؤية، ويذكر الأشعري أنه على طريقة أهل السنة فيها[2] بل إن طريق إثباته العقلي لها خير من طريق الأشعري، فإنه اعتمد أن كل قائم بنفســه يرى والأشعري يعتمد أن كل موجود يرى[3].

قول ابن كلاب في القدر

فهذا محصل قوله في الصفات، وأما في القدر فالأشعري يقول: "وقوله في القـــدر كما حكينا عن أهل السنة والحديث"[4].

وهذا ليس به كبير أمر؛ لأن الأشعري نفسه لم يحكم قول السلف أهل الســـنة والحديث في القدر، ومذهبه في القدر مائل عن مذهبهم إلى مذهب الجبر الذي أصلـــه مقالة جهم بن صفوان[5]، بل إنه غلط على أهل السنة والحديث في مسائل من دقيـــق هذا الباب كمسألة الاستطاعة واللطف والأصلح[6].

ومثل هذا ما قاله المقريزي من أن الأشعري نسج على منوال ابـــن كـــلاب في الصفات والقدر[7]، وهذا لم يقع له تحقيق وإثبات، وهو لو صح أفاد أنه مـــن المـــائلين إلى الجبر كما هو الشأن في الأشعري.

وما يمكن قوله والجزم به أنه من كبار المفارقين للقدرية النفاة، وأنه مـــن كبـــار المثبتة، لكن لم يتحقق هل عنده غلو في الإثبات كما هو الشأن في الأشعري، أم هـــو دون ذلك؟ وإن كان يقرب القول أن عنده شدة في الإثبات، وهذا يظـــهر في قولـــه بالموافاة.

---

(١) المقالات (٣٥٠/١) .

(٢) المقالات (٣٥١/١) .

(٣) أصول الدين للبغدادي (٩٧) .

(٤) المقالات (٣٥٠/١ ــ ٣٥١) .

(٥) الفتاوى لابن تيمية (٥٥/٦) .

(٦) المقالات (٣٤٦/١) .

(٧) الخطط (٣٠٥/٣ ــ ٣٠٨) .

ولما ذكر الأشعري وهو قوي في الإثبات زائد فيه عن أهل السنة والحديث في القدر ما عرفه وفهمه جزم بأن ابن كلاب يقول به، وأما مفارقته للمعتزلة والقدرية فيظهر بما نسب إليه.أنه صنف (خلق الأفعال)، وكان صاحبه الحارث بن أسد شديدا على القدرية حتى قيل: أنه رفض أباه لأنه يقول بقولهم[1].

قول ابن كلاب في الإيمان والأسماء والأحكام

وأما قوله في الإيمان فهو يذهب إلى أن الإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق وهذا جزم به الإمام ابن تيمية[2]، وجماعة من الأشعرية كالبغدادي[3]، والسبكي[4] ومن المعروف عن أبي الحسن الأشعري وجمهور أصحابه أن الإيمان هو التصديق[5].

وابن كلاب بهذا يكون أقرب في جملة قوله إلى فقهاء المرجئة كحماد بن أبي سليمان وأتباعه القائلين بإخراج العمل عن مسمى الإيمان[6]، وإن كان يعلم أن قوله في الإيمان عند التفصيل ليس على مقالات هؤلاء، فضلا عن مقالة الجماهير من السلف والمشهور عن الكلابية أنهم يستثنون في الإيمان على الموافاة[7]، وهذا ما لم يكن حماد ابن سليمان وأمثاله من فقهاء المرجئة يقولون به، فقول هؤلاء الفقهاء خير منه.

وأما قول ابن كلاب في الأسماء والأحكام ، فالأشعري يذكر أنه على جملة قول أهل السنة والحديث[8].

وهذا يقال فيه ما قيل عن قوله في القدر ، والأقرب في هذين الأصلين ما قاله الإمام ابن تيمية: "وأما في باب القدر ومسائل الأسماء والأحكام فأقوالهم متقاربة"[9]،

---

(١) الرسالة للقشيري (٧٨/١)، المقالات للأشعري (٣٤٥/١، ٣٤٦، ٣٥٠، ٣٥١).

(٢) الفتاوى (١١٩/٧) .

(٣) أصول الدين (٢٤٩) .

(٤) طبقات الشافعية (٩٥/١) .

(٥) التمهيد للباقلاني (٣٨٨) ، أصول الدين للبغدادي (٢٤٨) ، المواقف للإيجي (٣٨٤) ، الإرشاد لأبي المعالي (٣٣٣) ، شرح المقاصد (١٧٥/٥ ـــ ١٧٧) .

(٦) الفصل لابن حزم (٢٢٧/٣) ، الفتاوى لابن تيمية (١٩٤/٧) .

(٧) الفتاوى (٤٣٥/٧ ـــ ٤٤٧) .

(٨) المقالات (٣٥١/١) .

(٩) الفتاوى (١٠٣/٣) .

يعني: الكلابية والأشعرية، ثم يقول: "أصحاب ابن كلاب كالحارث المحاسبي وأبي العباس القلانسي ونحوهما خير من الأشعرية في هذا وهذا[1]، فكلما كان الرجل إلى السلف والأئمة أقرب كان قوله أعلى وأفضل"[2].

قول ابن كلاب في المعرفة

وكان ابن كلاب يذهب إلى أن المعرفة اكتساب فيما حكاه أبو محمد البصري عنه[3]، ومع هذا كان يصحح إيمان المقلد فيما حكاه البغدادي عنه، وإن كان أدخل على أعيان السلف في كلامه ما ليس من كلامهم، وهذا الغالب على الأشعرية في مثل هذا[4].

فهذه جملة أصول عبدالله بن سعيد بن كلاب، التي أمكن القول فيها بهذه الأحرف المجملة، والله أعلم.

(١) إشارة إلى الصفات، والقدر والأسماء والأحكام.

(٢) الفتاوى (١٠٣/٣).

(٣) درء التعارض (٥٠٤/٨).

(٤) أصول الدين للبغدادي (٢٥٤ ــ ٢٥٥).

المبحث الثاني : ظاهرة التداخل العقدي عند ابن كلاب :

وصف مذهب السلف زمن ابن كلاب

وقع ابن كلاب (٢٤٠ هـ ت تقريبا) في عصر كان المذهب السلفي فيه ترسم في جميع تفاصيله في تقرير المذهب والرد على المقالات المخالفة، حيث إذا نظرنا في كتب السنة المصنفة في أصول الدين كالسنة لعبدالله بن أحمد، والسنة للخلال والشريعة للآجري وشرح أصول أهل السنة للالكائي، والسنة لابن أبي عاصم وخلق أفعال العباد للبخاري والتوحيد لابن خزيمة والإبانة لابن بطة وغيرها ممن عاصر مؤلفه ابن كلاب أو لحقه، وكذا ما شرحه الإمام ابن تيمية نقلا عن أعيان أئمة الحديث المتقدمين في أبواب أصول الدين، نجد في هذه الكتب وغيرها، تفصيلا ونقلا لمقالة السلف في الإيمان وحقيقته، وذم مقالات المرجئة وتعيينها حتى من عرف منهم بالإمامة في الدين والعلم والفقه كحماد ابن أبي سليمان وغيره، وكذا مقالاتهم في الأسماء والأحكام التي وقعت على تفصيل تام يتميز به قول الوعيدية من الخوارج والمعتزلة، وحتى طوائف المرجئة وتكلموا في دقيق هذا الباب كاجتماع الإيمان والإسلام وافتراقهما حتى نقل عنهم اختلاف في دقيق هذه التفاصيل، وهذا مشهور معروف في كتب السنة الكبار، لكنه عند التحقيق خلاف لفظي كما يحرره كثيرا الإمام ابن تيمية أكبر المنظرين المتأخرين لمدرسة السلف.

وكذا مقالتهم في القدر وأفعال العباد وقعت على التفصيل مبطلين مقالات القدرية من المعتزلة وغيرهم، حتى صنف البخاري (خلق أفعال العباد)، حكى فيه مقالات الأئمة الذين عاصرهم والذين سبقوه، في تحقيق لهذا الباب يفارق مقالات القدرية والجبرية، حتى تكلم كبار أئمتهم في إطلاق الألفاظ المجملة في هذا الباب كلفظ الجبر ونحوه.

وأما مقالة أئمة السلف أهل الحديث في الصفات والأسماء فباب واسع من التفصيل والضبط لطريقتهم التي فارقوا بها أئمة الجهمية والمعتزلة وغيرهم من المائلين إلى مذهبهم من أصناف المرجئة، وذمهم وتغليطهم في هذا الباب للجهمية والمعتزلة وأتباعهم أعظم وأشهر من سائر الأبواب، حتى أطلق جملة منهم كفر الجهمية، ولا يراد

بالضرورة الجزم في الأعيان وحتى كان ابن المبارك ويوسف بن أسباط لا يرون دخول الجهمية في الطوائف التي أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن الأمة ستفترق إليها[1].

والمقصود أن للسلف من الذم والتكفير لمقالات هؤلاء ما لم يقع في غيره من الأصول ، ولذا كان السلف ينهون عن علم الكلام ويحذرون منه، ولهم أقوال متواترة في ذمه كما يذكر ذلك أئمة أصحابهم فيما ينقلونه عنهم حتى صنف أبو إسماعيل الأنصاري الحنبلي (ذم الكلام) جمع فيه من مقالات السلف في ذم الكلام وأهله وكان أبو إسماعيل الهروي شديداً في ذم الجهمية ونفاة الصفات[2] حتى تكلم في الأشعري بكلام صعب يعلم من نظر في شأن الأشعري وكتبه، وكلام أئمة الطوائف من أصحابه وغيرهم من أهل السنة والمنتسبين إليها من الحنبلية والشافعية والمالكية والحنفية والصوفية أنه ليس كما قال أبو إسماعيل الأنصاري الهروي، بل كان الهروي نفسه مائلاً إلى شيء من قول الجهمية، وذلك في كلامه في الحكمة والتعليل وتحسين الأفعال وتقبيحها والقدر، وإن كان يعلم من حاله أنه لم يكن يعلم ميله إلى جهم في هذه المسائل، فإن أبا إسماعيل الأنصاري وإن كان من كبار الحنبلية الناصرين مذهب السلف إلا أنه ليس من المحققين في هذا الباب، وقد خلط مسلكه الحنبلي السلفي بتصوف خرج فيه عن شأن السلف كثيراً، وهذا يذكره في المنازل[3]، وإن كان حسن التقرير لأصول أعمال القلوب، وهو في هذا أحسن حالاً من أبي حامد الغزالي وأقرب منه إلى السنة والحديث، فإن أبا حامد كان مزجي البضاعة في الحديث وليس من شأنه نصر مقالات السلف المفصلة، بل هو من أكبر المائلين عنها إلى مقالات الجهمية والفلاسفة، وغلاة الصوفية، ومع هذا فأبو حامد أقعد من أبي إسماعيل بأصول الصوفية.

والمقصود أن مقالات السلف التي أدركها عبدالله بن سعيد بن كلاب كانت مفصلة في هذا الباب تفصيلاً لم يقع مثله في غيره خاصة ما يتعلق بكلام الله والقول في

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٣/٣٥٠ — ٣٥٢) .

(٢) انظر الفتاوى (٨/٢٣٠) .

(٣) انظر منهاج السنة (٥/٣٥٧ — ٣٦٢).

القرآن تبعا لذلك ، فإن الفتنة التي دعا إليها المأمون من بني العباس لما اتخذ المعتزلة أهل نصحه وعيبته ومال إلى مذهبهم، حتى كتب إلى نائبه في بغداد بإلزام الأئمة والقضاة بالقول بخلق القرآن وحصلت فتنة معروفة مشهورة في كتب الأخبار والسير[1]، ويشير إليها بعض أئمة الطوائف في كتب أصول الدين[2]، حتى جاء المعتصم وصار حاله كحال أخيه من قبل وإن لم يكن على علمه وفهمه ، لكن كان معظما لأخيه المأمون متابعا له، واستطال المعتزلة في زمنه على أئمة السنة والحديث، وكان الشأن قريبا في زمن الواثق حتى جاء المتوكل ورفع الفتنة وأظهر العامة والخاصة مقالة أهل السنة والحديث، ولم يقم للمعتزلة دولة وسلطان عنده بل كان مائلا إلى أئمة السنة معظما لهم وكان القاضي أحمد بن أبي دؤاد قاضي المعتزلة هو مقدم القضاة عند المأمون والمعتصم، وهو من أعيان المعتزلة البغداديين وإن كان ليس من حذاقهم وأساطينهم وليس هو مثل أبي الهذيل العلاف وإبراهيم بن سيار النظام وأمثال هؤلاء من الأساطين وقد جمع ابن أبي داود في هذه الفتنة نفاة الصفات من المعتزلة وغيرهم، قال الإمام ابن تيمية: "وكان ابن أبي دؤاد قد جمع له نفاة الصفات من جميع الطوائف. وعلماء السنة كابن المبارك وأحمد وإسحاق والبخاري، يسمون هؤلاء جهمية، وصار كثير من المتأخرين من أصحاب أحمد وغيرهم يظنون أن خصومهم كانوا هم المعتزلة، وليس كذلك بل المعتزلة نوع منهم"[3].

والمقصود هنا أن مسألة الكلام للسلف فيها، وفي مسألة العلو من التقرير ما لم يقع لغيرهما لما وقع من كلام الجهمية وأتباعهم في هاتين الصفتين حتى ذاع ذلك في أمصار المسلمين العراقية والعجمية، ولما كثر الكلام في مسألة خلق القرآن حدث مقالات من مقالات التجهم من جنس قول أئمتهم:"القرآن مخلوق"، حيث تكلم بعض المعتزلة والنفاة ومن اشتبه عليه قولهم في هذا الباب في مسألة اللفظ والوقف، حتى نسب

---

(١) أنظر ترجمة أحمد وتفصيل الفتنة في السير للذهبي (١١/١٧٧ ــ ٣٥٧)، والبداية والنهاية (١٠/٣٢٥).

(٢) انظر الفتاوى لابن تيمية (٦/٢٢٢) (٥/٥٥٣ ــ ٥٥٥) .

(٣) الفتاوى (٨/٢٢٩) .

شيء من ذلك إلى بعض أصحاب الأئمة، وإن كان يعلم أن أئمة الحديث على قول واحد في كلام الله وإن كان كلام بعضهم قد يكون أقطع لشبهة المخالف، وألزم للسنة وترك المراء والمشتبه من الألفاظ، وهكذا كان شأن مقدمهم زمن الفتنة الإمام أحمد بن حنبل، ولذا قال قولته المشهورة: "من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي، ومن قال غير مخلوق فهو متبدع".

وهذه مسألة أبي طالب المشهورة، وقد تكلم من تكلم فيها، والمعروف عند أصحاب أحمد الكبار ومحققي المتأخرين كالإمام ابن تيمية[1] ثبوت ذلك عن أحمد وكان ذلك مشهوراً عن أحمد وكتبه إلى مسدد بن مسرهد في جواب له، وتكلم هو وغيره في الواقفة في القرآن[2]؛ لأن هذه المجملات صارت مزلة أقدام في تقرير مذهب النفاة.

وبالجملة فمذهب السلف أهل الحديث في أصول الدين، كان مشهوراً معروفاً في جميع أمصار المسلمين، وكلامهم في هذا الباب لا يقع مثله في البيان والاتفاق والظهور لطائفة من طوائف المخالفين لهم، وهذا مطرد في طوائف المرجئة والجهمية والقدرية وغيرهم.

وصف مذهب المعتزلة زمن ابن كلاب

ومع هذا فقد كان مذهب المعتزلة في زمن ابن كلاب قد ترسم وانضبطت أصوله المجملة في القدر والوعيد والأسماء والأحكام والصفات وأسماء الله، وإن كان من نظر في كتب المقالات كالمقالات للأشعري، والفرق بين الفرق للبغدادي، والملل والنحل للشهرستاني، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين لابن الخطيب الرازي، وكذا اعتقادات فرق المسلمين والمشركين وما في كلام أبي محمد ابن حزم في الفصل، فضلاً عما يذكره المصنفون في أصول الدين من المتكلمين وأهل الحديث والمنتسبين للسنة والجماعة عنهم من الاختلاف في تفاصيل مقالاتهم، بل حتى كتب المعتزلة تحكي كثيراً

(١) الفتاوى (١٢/٢٠٦ ــ ٢١٣، ٤٢٠).

(٢) الفتاوى لابن تيمية (١٢/٤٢٠).

من الخلاف بين أئمتهم، وهذا يذكره ابن الخياط في أجوبته على ابـــن الراونـــدي في كتاب الانتصار، ويذكره القاضي عبد الجبار بن أحمد في المغني وشرح الأصول وغيرها.

بل إنّ ابن كلاب وقع في عصر اشتهرت فيه مقالات الطوائف في سائر أبـــواب أصول الدين، وكثر قول الناس فيه حتى تميزت مقالات المرجئة، والقدريـــة، والجبريـــة والوعيدية، والمشبهة، ومثبتة الصفات، ونفاة الصفات.

وباعتبار ما تقدم في المبحث الأول فقد كان ابن كلاب من كبار أئمـــة الكـــلام والنظر وقد عاش في الجملة في العراق وهي أخص الأمصار في شيوع مقـــالات ســـائر الطوائف، فإن غيرها من البلاد ربما شاع فيه قول دون الآخر، وهذا معروف بالســـبر التاريخي، فضلاً عن كون ابن كلاب تحصل له معرفة بما وقـــع في مســـألة كـــلام الله لذيوع هذه المسألة لمّا حصلت الفتنة في العراق بين أهل السنة، والمعتزلة، والجهمية.

موقف ابـــن كلاب مـــن الخـــلاف العقـــدي في زمنـــه

وإذا نظرنا لما أمكن ضبطه ومعرفته في أصول ابن كلاب تبين أن ابن كـــلاب لم يكن على وفاق لطائفة من الطوائف المعروفة قبله، بل يقع له ميل لعدد من الطوائـــف وأنواع المقالات، وإن كان من كبير ما يحسن معرفته عند ابن كلاب أنه لم يكن مـــن جهة الانتساب المحض مختصاً بطائفة من الطوائف، وهذا من أعظم ما يميز ابن كـــلاب عن غيره من الأعيان الذين اشتهر انتسابهم لطائفة معينة أو نوع من الأصحاب كمـــا هو الشأن في أئمة المرجئة مثلاً.

وكذا لم يقع في كلام أئمة المقالات كالأشعري والبغدادي والشهرستاني والـــرازي وابن حزم وغيرهم ممن صنف في مقالات الناس وطوائفهم، إضافة ابن كلاب لطائفـــة مختصة ينتسب أو ينسب لها الأعيان أمثال ابن كلاب.

وثمت معنى آخر يحسن اعتباره أن ابن كلاب في سائر أصوله لم يحقـــق موافقـــة محضة لأئمة هذا الأصل الذي قال به، سواء في ذلك أهل الحديث أو غيرهم من أهـــل الكلام وهذا مطرد عنده ويمكن الوقوع على هذا المعنى بالنظر فيما حكى من مقالاته في أصول الدين، وأخص ذلك قوله في الصفات الذي تقدم شيء منه فيما حكـــاه عنـــه

الأشعري ويذكره البغدادي في تفصيل مقالة ابن كلاب في هذا الباب[1]، ومثله الشهرستاني[2] وغيره[3].

التداخل العقدي عند ابن كلاب

فالمتحقق باعتبار ما سبق أن ابن كلاب ليس له اختصاص بطائفة من الطوائف ولا مقالة من مقالات غيره يلتزمها على تمام تفصيل أصحابها، بل هو متأثر في أصوله بجملة من الطوائف، فأقواله لها وصل بالمعتزلة وأهل السنة والجماعة والمرجئة وحتى القدرية والجهمية، ولعل ما كان له من الإمامة في الكلام والنظر والحذق فيه وعدم صلته بأهل الحديث حتى لم يشتهر أخذه عن أحد من الأعيان، فسائر المصادر التي عرضت لابن كلاب كالمقالات للأشعري والملل والنحل للشهرستاني وأصول الدين للبغدادي والمحصل للرازي والفصل لابن حزم والخطط للمقريزي، وكذا كلام الإمام ابن تيمية في درء التعارض ومنهاج السنة ورسائله وأجوبته، فضلاً عن كتب السير والتراجم التي ترجمت له كالسير للذهبي، والطبقات للسبكي، جميع هؤلاء لا يعينون أحداً من الأعيان تلقى ابن كلاب عنه أصوله ومقالاته، والذي أحسب أن هذا ليس محض فوت تاريخي عند هؤلاء، فهو يدل على اختصاص ابن كلاب بنفسه كثيراً، وإن كان يعلم بالضرورة أنّه لا بد له من شيوخ ، ولهذا قال في أخص أبواب أصول الدين التي تكلم فيها أهل القبلة مقالة لم يسبق إليها، وذلك أنه لما قال في الصفات المتعلقة بالقدرة والمشيئة التزم لأجل ذلك القول بالكلام النفسي، وهو محدث في المسلمين لم يعرف لأحد من سائر أجناس الناس أنه قال به قبله لا من أهل العلم والشريعة ولا من المتكلمين ولا من أهل اللغة والبيان والنحو والصناعة الكلامية[4].

وتحقيق ما تقدم يقع بالنظر في أصوله على التفصيل، فالأصل الذي بنى ابن كلاب قوله في الصفات عليه، والتزم لأجله نفي الصفات المتعلقة بالقدرة والمشيئة ــ الصفات الفعلية التي يسميها النفاة: حلول الحوادث ــ هو من أخص أصول الجهمية

---

(١) انظر أصول الدين (٨٩ ــ ٩٧) .

(٢) انظر نهاية الإقدام (١٨١ ، ٣٠٣) .

(٣) انظر المحصل للرازي (٢٧٠) .

(٤) انظر درء التعارض (١١٣/٣) .

والمعتزلة، فإنه بنى قوله في ذلك على دليل الأعراض وحدوثها في الأجسام، وأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وكانت الجهمية والمعتزلة ينفون الصفات بهذا الدليل الذي هو أخص دلائل النفاة ويجعلون الصفات أعراضاً، والعرض عند هؤلاء ما ليس بجوهر أو ما ليس بجسم فوافقهم ابن كلاب على مقدمات هذا الدليل تماماً، إذ كان هذا الدليل عمدة سائر النفاة من المتكلمين، لكنه خالفهم في تسمية الصفات اللازمة أعراضاً، والعرض عنده ما يعرض ويزول ولا يبقى زمانين، وهكذا صنع الأشاعرة بعده في رسم العرض[١]، وهذه مخالفة لفظية يمكن أن يشاكل فيها[٢].

والمقصود أن ابن كلاب كان من القائلين بدليل الأعراض لكنه خالف أئمته في تسمية بعض مقدماته ورسمها فتحصل له قوله المشهور في الصفات الفعلية، ولما كان ابن كلاب من مثبتة الكلام، إذ هو يعتمد في إثبات الصفات الدلائل السمعية والدلائل العقلية، والدلائل السمعية تستقل عنده بالإثبات[٣] ولهذا أثبت الصفات الخبرية المحضة كاليدين والوجه، وكان يثبت علو الباري بالعقل والسمع كما تقدم النقل عنه، فلما تحصل عنده هذا الأصل وتحقق عنده إثبات الكلام بالدلائل السمعية والعقلية التزم لأجل الجمع بين الأصلين القول بأن كلام الله معنى واحد أزلي ليس بحرف وصوت ولا يتعلق بالقدرة والمشيئة، فصار قوله في هذا مركباً من قول أهل الحديث وغيرهم، وذلك في إثبات صفة الكلام جملة، وهو في أكثر التفصيل يلتزم أصل الجهمية ومقالتهم، فإن أئمة الحديث كانوا يقولون: بأن الله لم يزل ولا يزال متكلماً وأن كلامه متعلق بمشيئته وقدرته متى شاء كيف شاء، وأنه بحرف وصوت مسموع ، وأن القرآن كلام الله حروفه ومعانيه، وابن كلاب شنّع على المعتزلة في قولهم بخلق القرآن، وكان ممن انتدب للرد عليهم بالدلائل السمعية والعقلية[٤]، وهو عند التحقيق يشارك المعتزلة في بعض ما رده [٥].

---

(١) انظر التمهيد للباقلاني (٤٠) ، الإرشاد لأبي المعالي (٤٤ ، ١٣٨) ، المحصل للرازي (١٦٢) .

(٢) انظر الفتاوى لابن تيمية (٤١/٦) .

(٣) انظر درء التعارض (١٢/٢) .

(٤) انظر الفتاوى (٣٦٦/١٢ ــ ٣٦٨) .

(٥) انظر الفتاوى لابن تيمية (١٢٠/١٢ ــ ١٢٢ ، ١٨٩ ، ٣١٠ ، ٥٨٣) .

يقول الإمام ابن تيمية: ". . . قول ابن كلاب والأشعري في مسألة الكلام التي امتاز بها ابن كلاب والأشعري عن غيرهما، وإلا فسائر المسائل ليس لابن كلاب والأشعري بها اختصاص بل ما قالاه قاله غيرهما، إما من أهل السنة والحديث وإما من غيرهم بخلاف ما قاله ابن كلاب في مسألة الكلام واتبعه عليه الأشعري، فإنه لم يسبق ابن كلاب إلى ذلك أحد ولا وافقه عليه أحد من رؤوس الطوائف، وأصله في ذلك هي مسألة الصفات الاختيارية ونحوها من الأمور المتعلقة بمشيئته وقدرته تعالى: هل تقوم بذاته أم لا؟ فكان السلف والأئمة يثبتون ما يقوم بذاته من الصفات والأفعال مطلقاً، والجهمية من المعتزلة وغيرهم ينكرون ذلك مطلقاً، فوافق ابن كلاب السلف والأئمة في إثبات الصفات، ووافق الجهمية في نفي قيام الأفعال به تعالى، وما يتعلق بمشيئته وقدرته، ولهذا وغيره تكلم الناس فيمن اتبعه كالقلانسي والأشعري ونحوهما بأنّ في أقوالهم بقايا من الاعتزال"(١).

وبهذا يتحقق أنّ ابن كلاب مقالته في الكلام ليس لها أصل في كلام الناس، وإنما لزمته لأصله في الصفات الفعلية، حتى قال الإمام ابن تيمية: "ولا ريب أن جمهور العقلاء من الأولين والآخرين القائلين بأن القرآن غير مخلوق والقائلين بأنه مخلوق يقولون: إن فساد هذا القول معلوم بالضرورة من عدة أوجه . . . ولهذا لم يقل هذا القول من طوائف المسلمين ولا غير المسلمين إلا ابن كلاب ومن اتبعه"(٢).

ولما كان ابن كلاب مخالفا لسائر أهل القبلة قبله في اختصاصه بنفي الصفات الفعلية وإثبات الصفات اللازمة حدثت مقالة ثانية، فإن جمهور أهل القبلة كانوا على قول أئمة الحديث وطوائف من المعتزلة وغيرهم على مقالة الجهمية، قال الإمام ابن تيمية: "وأما غير أهل الملل فالفلاسفة متنازعون في هذا الأصل، والمحكي عن كثير من أساطينهم القدماء أنه كان يقول بذلك كما تقدم نقل المقالات عنهم حتى صرح بالحركة من صرح منهم، بل الذين كانوا قبل أرسطو من الأساطين كانوا يقولون

(١) درء التعارض (٩٨/٢ — ٩٩) .

(٢) درء التعارض (١١٢/٢ — ١١٣) .

بحدوث العالم عن أسباب حادثة، وهم يقولون بهذا الأصل إما تصريحا وإما لزوما، وكذا غير واحد من متأخريهم كأبي البركات البغدادي صاحب المعتبر، وهذا اختيار طائفة من النظار . . "[1]، قال الإمام ابن تيمية: "التصريح بالخلاف في هذا الأصل موجود في عامة الطوائف "[2]، وإن كان المعروف عن أرسطو وأتباعه المشائين وموافقيه من المنتسبين لهذه الملة كأبي نصر الفارابي وأبي علي ابن سينا نفي ذلك وبعض النظار الكبار يحكي أن إثبات ذلك يلزم جميع الطوائف، وهذا ينقله ويقرره ابن الخطيب الرازي[3].

وقد شاع الخلاف بين المثبتة في هذا الأصل بعد ابن كلاب، فصاروا على قولين في الجملة، والقولان مذكوران في مذاهب سائر الطوائف المنتسبة للسنة والجماعة من المالكية والشافعية والحنفية حتى الحنبلية فإن جماعة من فضلائهم مالوا إلى طريق ابن كلاب كما هو شأن أبي الحسن التميمي وأبي الفضل التميمي وابن الزاغواني، ويقع شيء من ذلك في كلام أبي يعلى وابن عقيل، وممن كان يخالفهم من الحنابلة أبو عبدالله ابن حامد وأبو عبدالله بن بطة، وهو أضبط من ابن حامد لطريقة أهل الحديث، فإن ابن حامد كان قويا في الإثبات[4]، ومثله أبو إسماعيل الأنصاري[5]، وسلك ذلك أبو الحسن ابن سالم وأتباعه السالمية[6]، وهكذا الشأن في أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة وحتى الظاهرية، فداود بن علي وكبار أصحابه على إثبات ذلك، وأبو محمد ابن حزم ومن يوافقه على إنكار ذلك[7].

وبالجملة فهذه المسألة من الأصول الكبار إلا أنها صارت مزلة أقدام لكثير من الفضلاء القاصدين مذهب السلف والأئمة.

---

(١) درء التعارض (٢/٢٥ ــ ٢٦) ، منهاج السنة (١/٤٢٢) .

(٢) الفتاوى (٦/١٥٢) .

(٣) انظر درء التعارض (٢/٢٠) ؛ الفتاوى (٦/١٥١) .

(٤) انظر الفتاوى (١٢/٣٦٧) (٦/٥٢ ــ ٥٤) .

(٥) انظر منهاج السنة (٥/٣٥٨) .

(٦) انظر الفتاوى (١٢/٣٦٧ ــ ٣٦٨) .

(٧) انظر درء التعارض (٢/١٨ ــ ١٩) .

ومع ما وقع لابن كلاب في رده قول الجهمية بخلق القرآن فقد كان يقول: بقدم القرآن[1]، ويعني به قدم الكلام النفسي، فإن الحروف عنده حكاية لكلام الله أو عبارة[2]، ولهذا لما تكلم ابن كلاب في العلم والإرادة جرى على هذا الأصل، فقال: إنه يعلم المعلومات كلها بعلم واحد بالعين ويريد المرادات بإرادة واحدة بالعين، وتبعه على ذلك الأشعري وأتباعهما[3]، وعنده أنّ المتجدد هو الإضافات[4].

وعلى هذا الأصل بنى قوله بالموافاة، وأن الله لم يزل راضياً عمن علم أنه يوافيه بالإيمان حال إيمانه وكفره، و لم يزل مبغضاً لمن علم أنه يوافيه بالكفر حال إيمانه وكفره[5]، ولهذا صار أتباعه المائلين إلى طريقة السلف في الاستثناء، يستثنون على اعتبار هذا المعنى، وهذا المعنى في الاستثناء مبني على نفي الصفات الفعلية، و لم يكن أحد من أئمة السلف والحديث يبني قوله في الاستثناء في الإيمان عليه[6].

وقد حكى الإمام ابن تيمية مقالات الناس في هذا الأصل من أهل الحديث والفقهاء والصوفية والمتكلمين والفلاسفة المنتسبين لهذه الملة وأئمتهم اليونان ممن هم قبل سقراط وبعده[7].

ثم الموافقون لابن كلاب على هذا الأصل اختلفوا معه في بعض مسائل هذا الباب، والخلاف المحقق بينهم وبين أتباعه كأبي الحسن الأشعري وأصحابه وغيرهم من المتكلمين يكون ابن كلاب أقرب فيه في الجملة منهم إلى مسلك أهل الحديث أئمة السلف، ومن ذلك اختلافهم في الحب والرضى هل هو الإرادة أم صفة مغايرة للإرادة؟ وابن كلاب وأئمة أصحابه يثبتون حباً ورضاً وغضباً أزلياً، ليس هو الإرادة كما هو

(١) منهاج السنة (٣/٣٧٠ ، ٢٢٣) .

(٢) درء التعارض (٢/١٠٧) ، منهاج السنة (٢/٣٦٠) .

(٣) درء التعارض (٢/١٧٢) .

(٤) درء التعارض (١٠/٢٣) .

(٥) الفتاوى (١٣/١٣١) .

(٦) الفتاوى (٧/٤٣٥ ــ ٤٤٧) .

(٧) انظر درء التعارض المجلد الثاني فإنه بحث في هذا الأصل العظيم ، وانظر الفتاوى (٦/١٤٩ ــ ١٥٥) .

مذهب مثبتة القدر قبل الأشعري كما يذكر ذلك أبو المعالي، وهذا مسلك أئمة الحنبلية والشافعية والمالكية والحنفية الكبار، وإن كان المشهور عند الأشعرية وطوائف ممن وافقهم أن ذلك كله ليس شيئا غير الإرادة[١]، وذكر الشهرستاني أنه يثبت خمس عشرة صفة[٢] ومن المعلوم بالضرورة مفارقته لطريقة المتأخرين من أصحاب الأشعري التي تقصر إثبات الصفات على سبع: الحياة والكلام والبصر والسمع والإرادة والعلم والقدرة، وربما زادوا البقاء وهو المشهور عندهم[٣] دون غير ذلك من الصفات اللازمة أو الخبرية، فهذه طريقة مخالفة لطريقة ابن كلاب باتفاق أهل المعرفة حتى من يقرر هذه الصفات وحدها يذكر ذلك كابن الخطيب وغيره[٤]، بل أخص من تكلم بهذه الطريقة هو أبو المعالي الجويني[٥]، ومن جاء بعده كابن الخطيب الرازي[٦] وغيره، وإن كان وقع في كلام عبد القاهر البغدادي تأويل للصفات الخبرية كما يذكر ذلك في أصول الدين[٧].

والأشاعرة قبله يقرون بأصل هذه الصفات، وهذا معروف في كلام الأشعري وأئمة أصحابه كالقاضي أبي بكر[٨] وغيره، فضلا عن ابن كلاب، وكذا اختلف عليه بعد طائفة من السالمية وخلطوا قوله بقول المعتزلة[٩].

---

(١) منهاج السنة (٣/١٥٨ ـــ ١٥٩) ، المحصل للرازي (٢٧٠) ، الفتاوى (٧/١٤٨) .

(٢) نهاية الإقدام (١٨١) .

(٣) نهاية الإقدام (١٨١) ، بل حكى البغدادي إجماع الأشعرية عليه وأنه صفة لله أزلية إلا الباقلاني أصول الدين (٩٠) .

(٤) المحصل (٢٧٠) .

(٥) الإرشاد (٣٠ ـــ ٧٨) .

(٦) كما في المطالب العالية (٣/٢١٩ ـــ ٢٢١) .

(٧) أصول الدين (١٠٩ ـــ ١١٠) ، وإن كان يظهر من كلامه أن تأويل ذلك معروف قبله إذ يقول : "وتأولهما ـــ يعني اليدين ـــ بعض أصحابنا على معنى القدرة " أصول الدين (١١١) ، إلا أن هذا محتمل لمعاصريه ومحتمل لتخصيصه باليدين دون سائر هذا النوع .

(٨) التمهيد للباقلاني (٢٩٥) .

(٩) الفتاوى (١٢/٣١٩) .

ثم بين ابن كلاب وأتباعه خلاف في دقيق من هذا الباب، كاختلافهم في القديم لما قالوه في الباري هل يقال: قديم بقدم كما يقوله ابن كلاب وطائفة من الصفاتية وهو أحد قولي الأشعري، والقول الآخر وهو المشهور عن الأشعري وكبار أصحابه كالقاضي أبي بكر ابن الطيب وأبي المعالي وغيرهم لا يقولون بذلك، ومنهم من يقول: قديم لذاته كما يذكره البغدادي في أصوله[1]، وكاختلافهم في قدم الصفات فيذكر البغدادي أن الأشاعرة أجمعوا على أن الصفات السبع أزلية وسموها قديمة، وامتنع عبدالله ابن كلاب والقلانسي من وصفها بالقدم مع اتفاقهم على أنها كلها أزلية[2].

الفرق بين ابن كلاب والأشعري في الصفات

وكاختلافهم في الرؤية فابن كلاب يقول بصحة رؤية كل قائم بنفسه، والأشعري يقول بصحة رؤية كل موجود[3]، وقول ابن كلاب في هذا أصدق من قول الأشعري.

وكاختلافهم في إرادة المعاصي، فكان ابن كلاب يقول: أراد الله حدوث الحوادث كلها خيرها وشرها، ولا أقول بالتفصيل أنه أراد المعاصي، وقال الأشعري في التفصيل: أراد الله حدوث المعصية من العاصي[4].

وكاختلافهم في الاستواء على العرش فالمشهور عن أبي الحسن الأشعري أنه فعل فعله الباري بالعرش سماه استواء، وقال ابن كلاب استواؤه على العرش كونه فوق العرش بلا مماسة[5]، والذي يظهر أنهما مقالتان لم تقعا على معنى واحد، إذ حقيقة قول ابن كلاب والأشعري في هذا واحدة، إذ يتفقان على أنه لا يقوم بذاته فعل عند استوائه، وإنما هو فعل يفعله بالعرش، وأهل السنة والحديث يقولون: يقوم بذاته فعل[6].

---

(١) أصول الدين للبغدادي (٨٨ ــ ٨٩ ، ١٢٣) ، درء التعارض (٣/٢٠) .

(٢) أصول الدين للبغدادي (٩٠) .

(٣) أصول الدين للبغدادي (٩٧) .

(٤) أصول الدين للبغدادي (١٠٤) .

(٥) أصول الدين للبغدادي (١١٣) .

(٦) انظر منهاج السنة (٢/٦٣٩ ــ ٦٤٠) .

ويحكي البغدادي فرقا بينه وبين أبي الحسن في رسم الظلم[1]، وفرقا بينهما في معنى المتشابه من القرآن[2]، ومما نقل الكلام فيه مسألة: "الصفة والموصوف"، هل يقال: الصفة هي الموصوف أم ماذا؟ وهذه المغايرة للمثبتة فيها ثلاث طرق: أحدها وهي طريقة الأئمة كأحمد وغيره أنه لا يقال عن الصفة أنها الموصوف، ولا يقولون: إنها غيره، ولا يقولون: ليست هي الموصوف ولا غيره؛ لأن لفظ الغير لفظ مجمل، وتحكى هذه الطريقة عن ابن كلاب، والطريقة الثانية المحكية عن أبي الحسن أنه يقال: الصفة ليست الموصوف وليست غيره، ولا يجمع السلبين، والثالثة طريقة من يجمع السلبين، وهذه طريقة القاضي أبي بكر الطيب وغيره[3].

إلى غير ذلك ممن يذكر أهل المقالات الاختلاف فيه ويحكون لابن كلاب مقالة من المقالات، وهذا الباب من الألفاظ المجملة لم يقع في الجملة بين أئمة الحديث بحث فيه ابتداء، وجمهوره تبع لعلم الكلام، ويكثر فيه الإجمال والاشتراك، والمتحصل في مسألة الصفات أن ابن كلاب عنده تداخل في هذا الأصل حيث ركب مقالته من قول المثبتة أئمة الحديث وقول المعتزلة والنفاة فصار ليس من المثبتة المحضة وليس من النفاة المحضة[4].

وأما قول ابن كلاب في القدر، فباعتبار ما تقدم على ما فيه من الإجمال والاحتمال يقع ظهور أنه كان من المائلين إلى شيء من القوة في إثبات القدر وخاصة في أفعال العباد فإن الأشعري ذكر أن قوله في القدر هو قول أهل السنة والحديث والأشعري في هذا الأصل لم يختلف قوله، فإنه يقرر مذهب الكسب وهو مذهب فيه ميل بين لمقالة الجبرية الجهمية، بل أكثر الخلاف بينه وبين الجبرية خلاف لفظي أو

---

(١) أصول الدين للبغدادي (١٣٢) .

(٢) أصول الدين للبغدادي (٢٢٢ — ٢٢٣) .

(٣) درء التعارض (٤٩/٥) ، تردد الإمام ابن تيمية في جعل ابن كلاب يقول بالطريقة الأولى، إذ عبر بقوله: "وأظنه قول ابن كلاب"، ولا يعارض هذا قوله في درء التعارض نفسه (٢٣٤/١٠ — ٢٣٥): "وأئمة السلف وابن كلاب وأمثاله من أئمة الأشعرية لا يطلقون لا هذا ولا هذا"، فلا يقع القول أن ابن تيمية جزم في هذا الموضع لأن بين الأمرين فرقا.

(٤) منهاج السنة (٤٢٣/١ — ٤٢٤) (٥١٨/٦ — ٥٢٤) .

خلاف لا يعقل، وقليل من الخلاف بين الطائفتين له معنى[1]، ولهذا لما تكلم أصحابه الكبار في هذا الباب ذكروا أن أفعال العباد لا بد أن تقع على أحد مذهبين لبني آدم إما القدر وإما الجبر، وأن سائر ما يقال يعود إلى هذين المذهبين وهذا قرره وشرحه ابن الخطيب في المطالب العالية[2].

والمقصود أن الأشعري من أعرف الناس بمقالات ابن كلاب، وهذا بين في مقالاته التي صنفها في ذكر مقالات المسلمين، حيث ذكر من تفصيل مقالات ابن كلاب في دقيق الكلام ما يظهر به أن الأشعري كان واسع المعرفة بمقالات ابن كلاب في مثل هذا النوع، فضلا عن أصوله الكبار، فلما قرر الأشعري أن ابن كلاب وهو أيضا على مقالة أهل السنة والحديث في القدر، وصار المعروف عند الأشعري في هذا الأصل من مقالة أهل السنة والحديث إبطال قول القدرية النافية من المعتزلة وغيرهم و لم يهتد إلى تفصيل مقالة أهل الحديث بعد ذلك، ولذلك لما تكلم في القدر بالإثبات الذي يفارق به قول القدرية من المعتزلة ، لكنه كان غاليا في الإثبات، والتزم كثيرا من اللوازم التي ذكر المعتزلة أنها تلزم مخالفيهم من المثبتة، والتي هي في نفس الأمر لا تلزم إلا غلاة المثبتة من الجبرية والمائلين إليهم.

والمقصود أن الأشعري يعلم من حاله أنه لم يعرف مقالة أهل السنة والحديث بل ما ذكره عنهم في مقالاته أقوال مجملة، يظهر بها مفارقة القدرية، بل بعض تفصيله يفيد الميل إلى الشدة في الإثبات، و لم يقع له قول عن أهل الحديث يناقض ما يقرره في كتبه كما هو الشأن في الإيمان، فإنه لما حكى مقالتهم ذكر أنهم يقولون: "إنه قول وعمل"، وهو في كتبه يقرر: "إنه التصديق"، والمتحصل من هذا أن ابن كلاب فيه قرب من الأشعري في هذا الأصل "القدر".

وباعتبار ما تقدم يمكن القول أن ابن كلاب تأثر في هذا الأصل ــ القدر ــ بأهل السنة والحديث، والقدرية، والجبرية مع ما هو معلوم عند أهل المعرفة والنظر أن أقوال

---

(١) الفتاوى (٢٢٩/٨ ــ ٢٣٠) .

(٢) المطالب العالية جزء القدر (٩/٩ــ ١٧)، (٢٤٧/٩ــ ٢٤٨).

هذه الطوائف في نفس الأمر متضادة، وهذا الحكم يقال مثله في الأشعري، بل هو في الأشعري أشهر؛ لما عرف من كلامه في كتبه، وكتب أصحابه المقررين لمذهبه.

فهذا الأصل من أخص الأصول التي حصل عند ابن كلاب فيها تداخل في تقريره، وإن كان من الأقوال المتحققة فيه أنه ليس قدريا وليس جبريا محضا، وأنه من المثبتة فهذه الجمل يصح أن تقال باعتبار الإطلاق، أما عند التفصيل فالمقارب ما تقدم.

أما تأثره بأهل السنة والحديث فهو في إثبات القدر، والقول بخلق أفعال العباد ومشيئة الله لها، وهذه من أخص مقالات أهل الحديث في هذا الباب، بل هو أصل الخلاف بين أهل الحديث، وجمهور القدرية من المعتزلة وغيرهم المقرين بعلم الله بأفعال العباد، فهذا ما يمكن ضبطه في موافقة أهل الحديث، خاصة أنه لم يعرف قبل ابن كلاب للناس إلا أحد مقالات ثلاث: نفي القدر، والجبر، وقول السلف أئمة الحديث.

وأما تأثره بالقدرية فإن هذا يقع عنده في عدم أخذه بلوازم الإثبات، بل شارك المعتزلة في لوازم النفي، وذلك في قوله بأن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر والاكتساب[1] وهذا من أخص مقالات المعتزلة التي دخلت على مثبتة القدر، وأهل الحديث يقولون: إن من المعرفة ما يكون اضطرارا ومنها ما يكون اكتسابا[2]، وأصل ذلك عند المعتزلة القدرية أن العبد لما كان يخلق فعل نفسه فلا يقع له ثواب بما يحصل فيه من الأمور الضرورية، فصاروا يقولون بهذا، وهو قول فيه من السفسطة في العقليات شيء بين وهو لا يناسب المثبتة كما هو ظاهر[3].

ومن مواقع التداخل في هذا الباب أن جهم بن صفوان ومن وافقه من المعتزلة يقولون: إن المشيئة والمحبة، والرضى بمعنى واحد، ولذا كان محبا لسائر ما يقع من الخير والشر، الطاعات والمعاصي عند الجهمية ومثبتة القدر المائلين إليهم كالأشعري يقولون هذا، وحتى بعض الصوفية كأبي إسماعيل الأنصاري الهروي فإنه يقرر هذا في منازله مع

---

(١) درء التعارض (٥٠٤/٨) .

(٢) درء التعارض (٥٠٤/٨) .

(٣) سيأتي شرح مفصل في الباب الثاني الفصل الأول .

تغليظه على الجهمية حتى صنف "تكفير الجهمية"، لكن هذا يحققه في الصفات بشدة، لكنه في القدر يقاربهم بمثل هذا.

ومعلوم أن السلف لا يقولون بذلك، بل يفرقون بين نوعي الإرادة، وأبو المعالي الجويني يقول: إن أبا الحسن الأشعري أول من خالف السلف في هذه المسألة، و لم يفرق بين المشيئة والمحبة والرضى، فإن تحقق هذا فابن كلاب لم يقع له ذلك، لكن الأشعري نفسه في (الموجز) حكى قوله هذا عن سليمان بن حرب وابن كلاب والكرابيسي وداود بن علي[1]، فإن صح ما حكاه الأشعري عن ابن كلاب، فهذا ما يقال إنه من دخول كلام الجهمية عليه في هذا الباب، ومشاركته القدرية والجبرية في أصلهم المشترك في هذا الباب[2]، والكلابية مختلفون في هذه المسألة، فمنهم من هو على القول الذي قاله الأشعري ومنهم من هو على قول أهل الحديث[3]، فلا يتحقق جزم بهذا حتى قال ابن عقيل من أصحاب أحمد: "أجمع المسلمون على أن الله لا يحب الكفر والفسوق والعصيان، و لم يقل أنه يحبه غير الأشعري"[4].

والأشعري أعرف بكلام ابن كلاب من هؤلاء أمثال أبي المعالي وابن عقيل الذين اتصلت إليهم كثير من مقالات ابن كلاب من الأشعري وأمثاله من متقدمة الصفاتية وأئمتهم من جهة الأشعري ، وليس لهم اختصاص بطريقته مثل ما للأشعري، بل إن أبا المعالي هو من أول الأشعرية خروجاً عن طريقة الأشعري وابن كلاب، كما هو واضح في كتبه كالشامل والإرشاد، وأما ابن عقيل فإنه دون هذا وإن كان أتبع لطريقة ابن كلاب من أبي المعالي[5]، إلا أن ما ذكره ليس على إطلاقه، فإنه حكى "إجماع المسلمين" وذكر أن المخالف هو الأشعري ، وهذا مما يعلم خلافه.

---

(١) منهاج السنة (٣٥٨/٥ ــ ٣٦١) ، الفتاوى (٤٧٤/٨ ــ ٤٧٥) .

(٢) الفتاوى (٤٧٤/٨) .

(٣) الفتاوى (٤٧٥/٨) .

(٤) منهاج السنة (٣٦٠/٥) .

(٥) الفتاوى (٥٢/٦ ــ ٥٣) .

فإن الخلاف في هذا بين الطوائف معروف عن المجبرة قبل الأشعري[1]، والأشعري يحكي القولين في هذا ليس عن المجبرة، بل حتى عن أهل السنة المثبتين للقدر، والقاضي أبو يعلى في المعتمد يوافق الأشعري في اختياره، وابن عقيل من أتباع أبي يعلى وأصحابه الكبار، وقد ذكر القولين القاضي أبو يعلى في مختصره[2]، فلا يطرد ما قاله ابن عقيل ويعز أن يكون ما ذكره الأشعري عن ابن كلاب محض وهم، إلا أن من الممكن أن يكون الأشعري حكى ذلك عنه على جهة اللزوم لمذهبه، وإن لم يكن له تصريح به والأشعري يقع له ذلك في كثير من المقامات وبنى كثيراً من مذهبه الذي يظنه مذهب أهل السنة والحديث على هذه الطريقة، مع أنه ليس لأهل الحديث تصريح بمثل هذا بل ربما حكى عنهم ما يحسبه لازماً لهم ، وهو في نفس الأمر ليس كذلك كقوله: "أجمع أهل السنة أن الله ليس بجسم"[3]، ومعلوم أن أئمة الحديث لا يطلقون هذه الألفاظ المجملة لا في الإثبات ولا في النفي وأمثال ذلك.

فإن تحقق هذا أو كان الأشعري عرفه من تصريح ابن كلاب به، فإن هذا وهذا يدلان على أن ابن كلاب كان مشاركاً في قوله في القدر للقدرية والجبرية المسوين بين المشيئة والمحبة، وأنه يميل إلى طريقة الجبرية، ولا يمكن القول بأن الأشعري حسب هذا لازماً لكل المثبتة للقدر، فإنه لو كان كذلك لما حكى الخلاف في ذلك عن مثبتة القدر ولم يكن لابن كلاب ونحوه اختصاص حتى يخصهم الأشعري بذلك، فإن كان الأشعري يجعله لازماً فهو لازم عندهم لنوع من المثبتة لا لسائرهم.

ومما تداخل فيه قول ابن كلاب قوله في الإيمان، فإن المقدم في هذا أنه يقول: هو إقرار اللسان وتصديق القلب.

---

(١) الفتاوى (٨/٤٧٤ ــ ٤٧٥) .

(٢) منهاج السنة (٥/٣٦٠) .

(٣) نقله عنه ابن تيمية في الفتاوى (٥/٩٠ ــ ٩٤) .

وهذا من مقالات المرجئة كما يذكره الأشعري في مقالات المرجئة عن أبي حنيفة وأصحابه[1]، وهو قول طائفة من فقهاء الكوفة ومقدمهم في هذا حماد بن أبي سليمان قبل أبي حنيفة.

والأشعري يطلق تارة أنه في الإيمان على طريقة أهل الحديث التي حكاها عنهم: "إنّ الإيمان قول وعمل يزيد وينقص"[2]، وأبو الحسن وإن حكى هذه الجملة عن أهل الحديث وذكر أنه يقول بقولهم إلا أن الذي قرره في كتبه كاللمع[3] وغيره هو أن الإيمان التصديق وعلى هذا جمهور أصحابه[4]، ولعل هذا الذي حكاه عن أهل الحديث مما يتأولونه عنهم[5]، وأبو الحسن لمّا ذكر مقالات المرجئة وأنهم في الإيمان على ثنتي عشرة مقالة[6] لم يذكر لابن كلاب مقالة من مقالاتهم مع ذكره لمقالة أبي حنيفة وهذا لا يستلزم مخالفة ابن كلاب عند الأشعري لسائر المرجئة، فإن عرضه في هذا المقام ذكر جمل المقالات وأئمة أصحابها.

وفي الجملة فهو في هذا الأصل على طريقة المرجئة الفقهاء فيما يظهر، وإن كانت لم تخلص له، وقد تكلم في المؤمن والكافر باعتبار الموافاة، وهذا ليس له أصل في كلام مرجئة الفقهاء كحماد بن أبي سليمان وغيره الموافقين للسلف في باب الصفات فإن هذا فرع عن قول الجهمية والمعتزلة في الصفات الفعلية التزمه الكلابية لما شاركوهم في نفي هذا النوع من الصفات.

وكذا المشهور عنه أن المقلد عاصٍ بترك النظر وإيمانه يصح مع معصيته، و لم يكن أحد من أئمة الفقهاء المتابعين لأهل الحديث يقول ذلك، فإنه مبني على وجوب النظر

---

(١) المقالات (٢١٩/١ ــ ٢٢١) .

(٢) المقالات (٣٤٧/١) .

(٣) لمع الأدلة (١٥٤) .

(٤) المواقف للأيجي (٣٨٤) .

(٥) الفتاوى (٥٠٩/٧) ، النبوات لابن تيمية (٢٢٥) .

(٦) المقالات (٢١٣/١ ــ ٢٢٣) .

على جميع الأعيان وعلى أن المعرفة اكتساب ولا تحصل ضرورة ، وهما من مقالات المعتزلة المشهورة[١].

ولما كان المعروف عن ابن كلاب أن الإيمان إقرار اللسان ومعرفة القلب والمشهور عن أبي الحسن الأشعري أنه التصديق تكلم بعض أصحاب أبي الحسن المتأخرين في الجمع بين قوليهما على قول واحد، وهذا يقرره السبكي في طبقاته[٢] وقد تكلف في هذا صعباً، و لم يتحصل له تحقيق ذلك[٣].

وأما قوله في أهل الكبائر فهو مقارب لمسلك أهل الحديث في الجملة، وإن كان في مسألة الأسماء ـــ اسم مرتكب الكبيرة ـــ لا يقول بنقص إيمان الفاسق الملِّي كسائر المرجئة وقد نص الأشعري على أن أبا حنيفة ـــ وهو من أخص القائلين بأن الإيمان إقرار وتصديق ـــ لا يقول: بزيادة الإيمان ونقصانه وتفاضله، ومحققوهم كالفقهاء منهم حماد بن أبي سليمان وأبي حنيفة، وفضلاء متكلميهم كابن كلاب، وأبي الحسن وعامة أصحابه ومن وافقهم من المنتسبين للسنة والحديث يقولون عن الفاسق الملِّي: مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته[٤].

وإن كان كثير من هؤلاء وأصحابهم يطلقون زيادة الإيمان ونقصه حتى ربما حكوا الإجماع على شيء من هذا ، لكنهم قد يتأولونه عند التحقيق[٥]، فلا يقرون بأن ماهية الإيمان مركبة.

---

(١) درء التعارض (٤٠٧/٧) (٣/٨ ، ٤ ، ٩ ، ١٠) .

(٢) طبقات السبكي (٢٩٩/٢ـــ ٣٠١).

(٣) يقول ابن تيمية : " وهؤلاء المعروفون مثل حماد بن أبي سليمان وأبي حنيفة وغيرهما من فقهاء الكوفة كانوا يجعلون قول اللسان واعتقاد القلب من الإيمان وهو قول أبي محمد ابن كلاب وأمثاله ، لم يختلف في قولهم في ذلك ولا نقل عنهم أنهم قالوا : مجرد تصديق القلب " الفتاوى (٥٠٨/٧) .

(٤) المقالات (٢١٣/١ ـــ ٢٢٣) ، التمهيد للباقلاني (٣٩٥) .

(٥) الفتاوى لابن تيمية (٢٢٣/٧ ، ٣٥٣ ، ٣٩٤ ، ٥٠٧ ، ٥١٠) ، شرح المقاصد (٢١٠/٥ ـــ ٢١١) وأصول الدين للبغدادي (٢٥٢) ، المواقف للأيجي (٣٨٨) .

وأما قوله في الأحكام فالمتحقق أنه يقول بأن أهل الكبائر لا يخلدون في النار وأنهم تحت المشيئة، أما ما فوق ذلك فلم يتحرر له شيء فيه، ولعله من جنس أبي الحسن، في هذا كما ذكر عنه أنه على مقالة أهل الحديث، وأبو الحسن له ميل في بعض تفصيل هذا الأصل إلى المرجئة، ويحقق هذا كبار أصحابه كالقاضي أبي بكر ابن الطيب[1]، مع ما يحققونه في الشفاعة وخروج الموحدين من النار[2].

فتحصل من هذا أن ابن كلاب في مسمى الإيمان وما يترتب عليه من القول في الأسماء والأحكام متأثر بغير مورد إذ دخل عليه مورد من كلام أهل السنة والحديث ومورد من كلام المرجئة، ومورد من طرده أصول الجهمية الإلهية.

وبكل ما تقدم يظهر أن عبدالله بن سعيد بن كلاب جعل أصوله مركبة من مقدمات، ومقالات لعدد من الطوائف وليس له اختصاص بطائفة من الطوائف في أصل من الأصول عند تفصيله وتحقيقه، وإن كان يمكن إطلاق المجمل في أصوله على مجمل مقالات الطوائف، إما إفرادا أو تركيبا بحسب حال المقالة.

---

(١) التمهيد للباقلاني (٤٠٣) ، الفتاوى لابن تيمية (١٩٦/٦) (٤٨٦/٧) (١٣٩/١٣) .

(٢) التمهيد للباقلاني (٤١٥ ـــ ٤١٩) .

المبحث الثالث : موقف ابن كلاب من السلف بين النظرية والواقعية .

في زمن عبدالله بن سعيد بن كلاب (ت ٢٤٠ هـ تقريباً) كان بين أئمة الحديث والسنة، وأئمة المعتزلة الجهمية القدرية جدل ومقاطعة، وكان الكلام في هذين الأصلين ـ الصفات وبخاصة الكلام، والقدر وبخاصة أفعال العباد ـ شائعاً في الأمصار العراقية والشامية والعجمية، ولم يكن من شعار المعتزلة انتحال مذهب السلف فيما حصل لهم مع أئمة الحديث كأحمد والبخاري وغيرهما، يقول الإمام ابن تيمية: "والمعتزلة أيضاً تفسق من الصحابة والتابعين طوائف، وتطعن في كثير منهم وفيما رووه من الأحاديث التي تخالف آراءهم وأهواءهم، بل تكفر أيضاً من يخالف أصولهم التي انتحلوها من السلف والخلف، فلهم من الطعن في علماء السلف وفي علمهم ما ليس لأهل السنة والجماعة، وليس انتحال مذهب السلف من شعائرهم"[(١)]، وأقوال أئمة السنة والحديث في هذين الأصلين معروفة في كتب أصحابهم الكبار كالسنة لعبدالله بن أحمد وللخلال ولابن أبي عاصم والتوحيد لابن خزيمة والتوحيد والإيمان لابن منده وخلق أفعال العباد للبخاري والرد على الجهمية للدارمي والإبانة لابن بطة وغيرها.

وابن كلاب في هذين الأصلين ـ الصفات والقدر ـ وخاصة في كلام الله وأفعال العباد، عني بالرد على المعتزلة الجهمية القدرية، فهو كان مشاركاً لأهل الحديث في جوابهم وردهم ولكن باعتبار ما هو متحقق من كون ابن كلاب من أئمة الكلام ولم يكن من أهل الحديث، فهذا يتحقق منه أنه ليس منسوباً إذ ذاك ولا منتسباً لأهل الحديث لأنه بنى مقالاته في الصفات على الأصول الكلامية وإن كان يمكن أن يكون ممن ينسب لأهل السنة فإن هذا الاسم مستعمل كما يذكر ذلك أخص أصحابه الحارث ابن أسد، بل لما ذكر الحارث بن أسد آيات الصفات الفعلية ذكر ما يدل على أنه كان ينتسب لمسمى السنة ضد أهل البدع[(٢)]، فهذا مما يقوي أن ابن كلاب كان

---

(١) الفتاوى (١٥٤/٣ ـ ١٥٥) .

(٢) فهم القرآن (٣٤١) .

ينتسب للسنة، و لم يكن أئمة المعتزلة ينتسبون هذه النسبة إنما ينتسبون لطائفتهم وأئمتهم وأصحابهم كما يقع ذلك كثيرا في "الانتصار" الذي صنفه ابن الخياط من متقدميهم.

وإنما شاع الانتساب للسنة في المخالفين للسلف في كثير من الأصول بعد ابن كلاب في أتباعه الكبار وأصحابهم، بل إن ابن كلاب يقول في كتاب "الصفات" فيما نقله عنه ابن فورك ونقله عنه الإمام ابن تيمية: "ولو لم يشهد لصحة مذهب الجماعة في هذا الفن خاصة إلا ما ذكرنا من هذه الأمور لكان فيه ما يكفي"[1] فهنا ربما تحقق أن ابن كلاب نفسه كان ينتسب للسنة والجماعة ويوالي أهلها، حيث لم يذكر له ذم لأئمة أهل السنة وإن كان هذا ولاءا مجملا، هذا من جهة انتسابه، وإذ تحقق هذا فربما دل على أنه يطلب مسلك السنة والجماعة والاعتصام بهذا الاسم كما فعل أتباعه من بعده حيث ينتسبون للسنة والجماعة، ولا يختصون بأهل الحديث.

والمتحصل أنه حسن الانتساب في الجملة، أما فيما فوق ذلك فإن ابن كلاب نصر المثبتة ـ الجماعة عنده ـ في الصفات والقدر وصنف كتاب "الصفات" ردا على النفاة وخاصة المعتزلة، وفيما وصلنا من جملة هذا الكتاب كما نقل ذلك ابن فورك ونقله عنه الإمام ابن تيمية في درء التعارض، يظهر من ذلك أن المنهج الذي يعتمده ابن كلاب في الاستدراك لم يكن على طريقة أهل الحديث المحضة، كما أنه ليس على طريقة المعتزلة تماما وذلك في اعتباره لدلالة السمع والعقل، حيث المتحقق عند أهل الحديث اعتبار الدليل السمعي، فهو مصدر التلقي عندهم، أما الدليل العقلي فهو وإن ذكروه وصححوه ففيما علم موافقته للسمع، فالعقل ليس مصدرا ولا دليلا مستقلا ولذا شنعوا على المعتزلة الذين عارضوا الدليل السمعي بالمعارض العقلي حتى تأولوا آيات الصفات لذلك، والدلائل التي نفوا لأجلها الصفات دلائل عقلية عند أصحابها.

فالمتحصل من مذهب المعتزلة تأويل ما خالف الدليل العقلي، والمتحصل عند أئمة المعتزلة أنهم لا يثبتون إلا ما علم موافقته للعقل، ولذلك أنكروا قيام سائر الصفات بالذات، والمتحصل عند ابن كلاب وأتباعه كالأشعري وأئمة أصحابه أنهم يثبتون ما

---

(١) درء التعارض (١٩٣/٦ ، ١٩٤) .

علم عدم معارضة العقل له وإن كان لا يشهد بموافقته، ولذلك أثبت ابن كلاب وأئمة أصحابه الصفات الخبرية كالوجه واليدين فضلا عما علم دلالة العقل عليه، فهذا جوهر الفرق بين مسلك أئمة المعتزلة وأئمة متكلمة الصفاتية، حتى مال متأخروهم إلى قريب من مسلك المعتزلة، وهذا يقع في كلام أبي المعالي الجويني، فإن في كلامه مادة اعتزالية بسبب كتب المعتزلة خاصة كتب أبي هاشم الجبائي فإنه كثير العناية بها، ويقع في كلام ابن الخطيب الرازي في كتبه الكبار كالمطالب العالية، وإن كان التحقيق في قول هؤلاء وهؤلاء يظهر به بطلان سائر ما نفوا به الدلائل السمعية بما قرروه من العقليات التي يعلم بطلانها بالعقل نفسه فضلا عن السمع.

والظاهر أن ابن كلاب أقرب إلى منهج المعتزلة، فإنه لما تأول الصفات الفعلية إنما تأولها بالدليل العقلي، لكنه لا يطرد هذا المسلك، ولذلك وقع عنده إثبات الصفات الخبرية المحضة، ولم يتكلم فيما يقال من المعارض العقلي لها باعتبارها خبرية محضة فمن المتحقق أن عنده ميلا لتحقيق الدليل السمعي ليس مثله ولا مقاربه عند المعتزلة بل عنده من حسن التحقيق للدليل السمعي والدليل العقلي ما يظهر به إمامته في ذلك حتى أنه يستدل في تقرير علو الله بحديث آحاد، إذ يقول: "فرسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو صفوة الله من خلقه وخيرته من بريته وأعلمهم جميعا به يجيز السؤال بـ (أين) ويقوله ويستصوب قول القائل: إنه في السماء ويشهد له بالإيمان عند ذلك وجهم بن صفوان وأصحابه لا يجيزون الأين، زعموا ويحيلون القول به، ولو كان خطأ كان رسول الله ﷺ أحق بالإنكار له . . ."[1] إلى آخر ما قاله في تقرير مسألة العلو وإلزام المنكرين له قول الدهرية، بل تقريره لهذه المسألة من أجود التقرير فقد ذكر الدليل السمعي والعقلي والفطري وألزم المخالفين لزومات لا محيد لهم عنها[2].

يقول الإمام ابن تيمية: "ثم المثبتون للصفات منهم من يثبت الصفات المعلومة بالسمع كما يثبت الصفات المعلومة بالعقل، وهذا قول أهل السنة الخاصة أهل الحديث

(١) درء التعارض (٦/١٩٣ — ١٩٤).

(٢) انظر التفصيل في نصه في درء التعارض (٦/١١٩، ١٩٣ — ١٩٦).

ومن وافقهم وهو قول الفقهاء وقول أئمة الكلام من أهل الإثبات كأبي محمد بن كلاب وأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري وأبي عبدالله بن مجاهد وأبي الحسن الطبري والقاضي أبي بكر الباقلاني، ولم يختلف في ذلك قول الأشعري وقدماء أئمة أصحابه، لكن المتأخرون من أتباعه كأبي المعالي وغيره لا يثبتون إلا الصفات العقلية وأما الخبرية فمنهم من ينفيها ومنهم من يتوقف فيها كالرازي والآمدي وغيرهما، ونفلة الصفات الخبرية منهم من يتأول نصوصها ومنهم من يفوض معناها إلى الله[1].

ومع شهرته في الكلام حتى كان يعد من أئمة المتكلمين إلا أنه فيما هو من الألفاظ المجملة في باب الصفات مال إلى طريقة أهل الحديث المحضة، يقول الإمام ابن تيمية: "وأئمة السلف وابن كلاب وأمثاله من أئمة الأشعرية لا يطلقون لا هذا ولا هذا"[2].

ولكنه مع هذا كله خالف السلف في أصل عظيم، وركب قوله في الصفات من قولهم وقول الجهمية، وصار هذا التركيب سنة بعده شاعت في أمصار المسلمين ومال إليها طوائف من المتكلمين، وخلق من المختصين بالانتساب لأئمة الحديث في هذا الباب وغيره من الأصول من الحنبلية والشافعية والمالكية والحنفية، حتى حكى ذلك من حكاه رواية عن الأئمة المتقدمين كأحمد وغيره[3].

وإنما غلظ شأن الكلابية بمثل هذا حتى وقع بين محمد بن إسحاق بن خزيمة وبين طائفة من أصحابه ما وقع من الافتراق والهجر بسبب مقالتهم التي وافقوا فيها ابن كلاب، ولما طرد هذا الأصل بعض أصحاب الأشعري قاربوا طريقة المعتزلة كثيرا[4] كما يقع ذلك في كتب أبي المعالي كالشامل والإرشاد وكتب ابن الخطيب كالأربعين والمطالب العالية.

ومن المقدمات الكبار في الصفات والقدر التي كثر النزاع فيها القول: "في الفعل والمفعول، والخلق والمخلوق"، فالمعتبر عند أئمة السلف ــ وهو المذهب الذي حكاه

---

(١) منهاج السنة (٢/٢٢٢ ــ ٢٢٣) .

(٢) درء التعارض (١٠/٢٣٤ ــ ٢٣٥) (٥/٤٩) (٢/٣٧٠) .

(٣) منهاج السنة (١/٤٢٣ ــ ٤٢٥) .

(٤) درء التعارض (٧/١٠٦) .

البخاري في خلق أفعال العباد عن العلماء قاطبة وذكره غير واحد من أئمة السلف وهو المشهور عند الطوائف الأربع الحنبلية والشافعية والحنفية والمالكية، ويحكيه عن بعض الكبار عن أهل السنة قاطبة، وهو قول طائفة من أهل الكلام، بل المعروف أنه قول أكثرهم وهو المشهور عن الصوفية ــ التفريق بين الفعل والمفعول والخلق والمخلوق[1]، يقول الإمام ابن تيمية: ". . وهو قول الكلابية أئمة الأشعرية فيما ذكره أبو علي الثقفي وغيره . . . لكن ما أدري هل ذلك قول ابن كلاب نفسه أو قالوه هم بناء على هذا الأصل المستقر عندهم"[2].

والمقصود أن ابن كلاب بنى قوله في الصفات على الأصول الكلامية مع ما عنده من عناية بالأصول السمعية ومال إلى السنة والجماعة لكنه لم يسلك سبيلهم المحض و لم تتحقق له موافقة أقوالهم.

والظن أن ابن كلاب ليس له عناية بموافقة أهل الحديث أو مخالفتهم، وهذا من الفروق بينه وبين أبي الحسن، حيث كان الأشعري مختصا بالانتساب لأهل الحديث وأعيان أئمتهم كأحمد بن حنبل كما يذكر ذلك في مقدمة الإبانة [3]، ويذكر نحوه في المقالات ومع أن ابن كلاب ــ كما تقدم ــ أقرب في أصوله في الجملة إلى أهل السنة والحديث إلا أنه لم يكن له عناية بالأخذ عنهم وموافقتهم، وكان مستقلا بطريقته الكلامية التي اختص بها وذاعت بعده، وإن كان اعتباره لأهل الحديث فوق اعتباره للمعتزلة بكثير، وهو أكثر تحقيقا من الأشعري في أكثر الأصول، والأشعري أكثر عناية بالانتساب للسنة والجماعة لما اختص به من الانتساب لأعيان أئمة الحديث، وأظهر عناية بنصر مقالات السلف والأئمة والثناء على طريقتهم.

---

(١) انظر خلق أفعال العباد للبخاري (١٨٣ــ ١٨٨)، ومنهاج السنة (٢/٢٩٨ ــ ٢٩٩) .

(٢) منهاج السنة (٢/٢٩٩) .

(٣) الإبانة للأشعري (١٤) .

المبحث الرابع : موقف ابن كلاب من المعتزلة بين النظرية والواقعية .

لئن كان من المتحقق ـــ كما تقدم ـــ أن ابن كلاب لم يكن له عناية بموافقة أهل الحديث أو مخالفتهم، وإن كان في نفس الأمر وقع في هذا وذاك وكان يعتبر مسمى "الجماعة" ويطلق وأصحابه كالحارث ذم "أهل البدع" فإن الشأن هنا في موقف ابن كلاب من المعتزلة فإنه يختلف، إذ من المتحقق تماما أنه من جهة الانتساب لم يكن ينتسب إليهم ولا إلى أحد أئمتهم، بل هو في كتاب الصفات لما ذكر قول نفاة العلو جعل هذا مذهب الجهمية وتكلم في نقضه والذم لأهله، ومن المعلوم أن أئمة نفاة العلو في عصره هم المعتزلة، وإن كان نفي العلو ليس مختصا بهم فلعله هنا يسلك مسلك الأئمة في تسمية نفاته جهمية من أي الطوائف وقعوا، إذ مسمى التجهم عند هؤلاء يطلق على نفاة الصفات وإن كانوا من المخالفين للجهم بن صفوان في شيء آخر، وهذا شأن المعتزلة فإنهم مناقضون للجهم في أكثر الأصول كالقدر والإيمان والأسماء والأحكام، فأقوالهم على نقيض قول الجهم، وحتى في باب الأسماء والصفات فإنهم دونه في هذا وأحسن حالا منه إذ يثبتون له أسماء أنه حي عليم قدير(١)، وهذا مما يحكى فيه اتفاق المعتزلة، واختلفوا في غير ذلك(٢) وإن كانوا متفقين على نفي سائر صفاته إذ لا يقوم بذات الرب صفة عندهم.

والمقصود أن المعتزلة لا ينتسبون للجهم حتى في باب الصفات وإن وافقوه وتصنيف ابن كلاب لكتاب "الصفات" و"خلق الأفعال" و"الرد على المعتزلة" صريح في بعده عن المعتزلة وعدم وفاقه لمذهبهم، أما موقف ابن كلاب من أصول المعتزلة فمن المتحقق أيضا أنه كان بعيدا عن كثير من أصولهم المحضة معنيا بالرد عليهم حتى أنه ألحق قول نفاة العلو بقول الملاحدة المحضة من الدهرية والثنوية.

وكان له شأن شديد مع المعتزلة، يقول السبكي نقلا عن ضياء الدين الخطيب والد فخر الدين الرازي: "ومن متكلمي أهل السنة في أيام المأمون عبدالله بن سعيد

---

(١) شرح الأصول الخمسة (١٥١ ـــ ١٦١) .

(٢) المحصل للرازي (٢٣٢ ـــ ٢٦٤) .

التميمي الذي دمر المعتزلة في مجلس المأمون وفضحهم ببيانه . . ."[1]، ولئن كان هذا موقف ابن كلاب من المعتزلة لكنه لما تكلم في تفصيل مقالته في الصفات وافق المعتزلة على أصلهم الذي بنوا عليه الصفات، وذلك أنه كان متكلما من كبار أئمة الكلام وله عناية بالنظر والعقليات حتى أسرف كغيره من المتكلمين فقرروا من الأدلة العقلية ما تأولوا به النصوص القرآنية والنبوية.

يقول الإمام ابن تيمية محصلا حقيقة موقف ابن كلاب من المعتزلة في الصفات: "وشبهة نفاة الكلام المشهورة أنهم اعتقدوا أن الكلام صفة من الصفات لا تكون إلا بفعل من الأفعال القائمة بالمتكلم ، فلو تكلم الرب لقامت به الصفات والأفعال، وزعموا أن ذلك ممتنع، قالوا: لأنا إنما استدللنا على حدوث العالم بحدوث الأجسام واستدللنا على حدوثها بما قام بها من الأعراض التي هي الصفات والأفعال، فلو قام بالرب الصفات والأفعال للزم أن يكون محدثا، وبطل الدليل الذي استدللنا به على حدوث العالم وإثبات الصانع ، فقال لهم أهل السنة والإثبات: دليلكم هذا دليل مبتدع في الشرع لم يستدل به أحد من سلف الأمة وأئمتها، بل قد ذكر الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر أنه دليل محرم في دين الرسل وأنه لا يجوز بناء دين المسلمين عليه، وذكر غيره: أنه باطل في العقل كما هو محرم في الشرع وأن ذم السلف والأئمة لأهل الكلام والجهمية وأهل الخوض في الأعراض والأجسام أعظم ما قصدوا به ذم مثل هذا الدليل . . . ولما ظهرت مقالة الجهمية جاء بعد ذلك أبو محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب يوافق السلف والأئمة على إثبات صفات الله تعالى وعلوه على خلقه، وبين أن العلو على خلقه يعلم بالعقل واستواؤه على العرش يعلم بالسمع، وكذلك جاء بعده الحارث المحاسبي وأبو العباس القلانسي وغيرهما من المتكلمين المنتسبين إلى السنة والحديث، ثم جاء أبو الحسن الأشعري فاتبع طريقة ابن كلاب وأمثاله وذكر في كتبه جمل مقالة أهل السنة والحديث وأن ابن كلاب يوافقهم في أكثرها، وهؤلاء يسمون

---

(١) الطبقات للسبكي (٢/٣٠٠) وإن كان يلاحظ أن السبكي وغيره من الأشاعرة يستعملون "أهل السنة" في الصفاتية .

الصفاتية لأنهم يثبتون صفات الله تعالى خلافاً للمعتزلة ، لكن ابن كلاب وأتباعه لم يثبتوا لله أفعالاً تقوم به تتعلق بمشيئته وقدرته، بل ولا غير الأفعال مما يتعلق بمشيئته وقدرته ، فكانت المعتزلة تقول لا تحله الأعراض والحوادث، وهم لا يريدون بالأعراض الأمراض والآفات فقط، بل يريدون بذلك الصفات ولا يريدون بالحوادث المخلوقات ولا الأحداث المحيلة للمحل ونحو ذلك مما يريده الناس بلفظ الحوادث، بل يريدون نفي ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها، فلا يجوزون أن يقوم به خلق ولا استواء ولا إتيان ولا مجيء ولا تكليم ولا مناداة ولا مناجاة ولا غير ذلك مما وصف بأنه مريد له قادر عليه.

وابن كلاب خالفهم في قولهم: لا تقوم به الأعراض، وقال: تقوم به الصفات ولكن لا تسمى أعراضاً، ووافقهم على ما أرادوه بقولهم: لا تقوم به الحوادث من أنه لا يقوم به أمر من الأمور المتعلقة بمشيئته، فصار من حين فرّق هذا التفريق المنتسبون إلى السنة والجماعة القائلون بأن القرآن غير مخلوق، وأن الله يُرى في الآخرة وأن الله فوق سماواته على عرشه بائن على خلقه على قولين ذكرهما الحارث المحاسبي وغيره"[١].

وبهذا التفصيل يتبين موقف ابن كلاب من المعتزلة في هذا الأصل ـ الصفات ـ إذ كان يشاركهم في بعض أصولهم الكلامية، بل كان يصوِّب دليل الأعراض ويلتزمه ولهذا التزمه الأشاعرة بعده، وإن كان الأشعري منعه في آخر أمره، وهو دليل مبني على مقدمات هي محل جدل وإبطال في العقل والشرع، وهو مبني على قياس الشمول والتمثيل وليس هذا محل ذكره[٢]، إنما المقصود أن مجادلة عبدالله بن كلاب في دليل الأعراض ضعيفة فإنه سلّم به لكنه يقول: العرض ما يعرض ويزول ولا يبقى زمانين، وبهذا أثبت الصفات اللازمة إذ هي ليست أعراضاً عنده، وهذا رد ضعيف[٣] فإن هذا الدليل إنما نشأ على الأصول الكلامية، وتقرر عند المسلمين بالمقدمات الكلامية المتلقاة عن الفلاسفة، وليس هو من الأصول المحصلة بالشرع أو باللغة، فمدلول مقدماته على

---

(١) الفتاوى (٦/٥١٩ ـ ٥٢١) .

(٢) سيأتي شرح هذا الدليل تفصيلاً في الباب الثاني الفصل الثاني، المبحث الثاني.

(٣) الفتاوى (١٢/٣١٩).

حدود ورسم الفلاسفة، وليس على حد ورسم أهل الشريعة واللغة، ولهذا لم يتكلم بهذا الدليل أحد من أهل الشريعة المحضة واللغة، وسائر من يقول به هو من أهل الكلام.

ولما كان الأمر كذلك فالفلاسفة لما تكلموا في الموجودات قالوا: هي أعراض وجواهر وربما قالوا وأجسام على خلاف يطول بينهم في المقصود بالجسم وثبوت الجوهر الفرد، إنما المقصود أن ابن كلاب يلزمه أن يكون من الموجودات المخلوقة ما ليس جوهراً (أو جسماً) ولا عرضاً، وهذا لا يمكنه إثباته بالمقولات اللفظية، فإن الماهية هنا تقع ولا بد على المقابلة، أما إذا أمكن الاصطلاح بما هو غير هذا فإنه يقع في النظر أن تخص الأعراض بغير ما ذكر ابن كلاب.

وأئمة الكلام الكبار كأبي الهذيل العلاف وإبراهيم بن سيار النظام وجعفر بن حرب لهم أقوال في علة تسمية المعاني أعراضاً[1]، وإن كان وصف الأعراض بأنها لا تبقى ليس مخصوصاً بابن كلاب، بل هو قول مشهور في سائر الطوائف حتى المعتزلة فإن النظام من أساطينهم الكبار يقول بذلك، وهو قول أبي القاسم البلخي وغيرهم[2] فضلاً عن متكلمة الصفاتية الذين هم في الجملة على هذا القول، بل حكى ابن الخطيب الرازي في المحصل اتفاق الأشاعرة على هذا[3]، وتكلف أبو المعالي في الشامل في تحقيق هذا القول وتصحيحه في شرح مطول[4]، ذكر محصله في الإرشاد[5]، وهذا الذي اعتمده كبار متقدميهم ومحققيهم كالقاضي أبي بكر ابن الطيب[6] وغيره[7].

ومحصل الحال أن عبدالله بن سعيد إمام له علم وفضل ودين، وإن كان في كلامه شيء من أصول الجهمية والمعتزلة، ولقوله أثر بالغ في غلط طوائف من المنتسبين للسنة والجماعة من النظار والفقهاء.

---

(١) المقالات للأشعري (٢/٥٦ ــ ٥٧) .

(٢) المقالات (٢/٤٦ ــ ٤٧) .

(٣) المحصل (١٦٢) .

(٤) الشامل (١٨٦ ــ ٢٢٦) .

(٥) الإرشاد للجويني (٤٤ ، ١٣٨) .

(٦) التمهيد للباقلاني (٣٨) .

(٧) المواقف للأيجي (١٠١) .

وأئمة السنة الكبار كأحمد وغيره وإن كان يقع في كلامهم إطلاق التجهم فيمن يوافق الجهمية فيما هو دون موافقة ابن كلاب لهم — في نفيه الصفات الفعلية — كالمسائل المجملة التي تكلم من تكلم بها من النفاة فإنما يعنون بذلك موافقته لهم لا أنه يكون جهمياً، مثله مثلهم، وحكمه حكمهم، يقول الإمام ابن تيمية: "وأما ابن كلاب والقلانسي والأشعري فليسوا من هذا الباب — يعني النفاة المحضة للصفات — بل هؤلاء معروفون بالصفاتية، مشهورون بمذهب الإثبات، لكن في أقوالهم شيء من أصول الجهمية، وما يقول الناس إنه يلزمهم بسببه التناقض وأنهم جمعوا بين الضدين وأنهم قالوا ما لا يعقل، ويجعلونهم مذبذبين لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء، فهذا وجه من يجعل في قولهم شيئاً من أقوال الجهمية، كما أن الأئمة — كأحمد وغيره — كانوا يقولون: افترقت الجهمية على ثلاث فرق، فرقة يقولون: القرآن مخلوق، وفرقة تقف ولا تقول مخلوق وغير مخلوق، وفرقة تقول: ألفاظنا بالقرآن مخلوقة، ومن المعلوم أنهم إنما أرادوا بذلك افتراقهم في مسألة القرآن خاصة وإلا فكثير من هؤلاء يثبت الصفات والرؤية والاستواء على العرش، وجعلوه من الجهمية في بعض المسائل: أي أنه وافق الجهمية فيها ليتبين ضعف قوله لا أنه مثل الجهمية ، ولا أن حكمه حكمهم، فإن هذا لا يقوله من يعرف ما يقول، ولهذا عامة كلام أحمد إنما هو يجهم اللفظية لا يكاد يطلق القول بتكفيرهم كما يطلقه بتكفير المخلوقية، وقد نسب إلى هذا القول غير واحد من المعروفين بالسنة والحديث كالحسين الكرابيسي ونعيم بن حماد الخزاعي والبويطي والحارث المحاسبي، ومن الناس من نسب إليه البخاري، والقول بأن اللفظ غير مخلوق نسب إلى محمد بن يحيى الذهلي وأبي حاتم الرازي، بل وبعض الناس ينسبه إلى أبي زرعة أيضاً ويقول إنه هو وأبو حاتم هجرا البخاري لما هجره محمد بن يحيى الذهلي والقصة في ذلك مشهورة . . ."[1].

فوقعت هذه المقالات لهؤلاء مع أن الإمام أحمد قال في رواية أبي طالب: من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع.

---

(١) الفتاوى (١٢/٢٠٦ — ٢٠٨) .

فإنه لم يرد تسمية من يقول ذلك بأنه جهمي أو من أهل البدع، إنما مراده أنها من مقالاتهم ، ومسألة أبي طالب على هذا الوجه، وإن كان بعض الحنبلية وغيرهم يقدح في صحتها أو يقولون إنه رجع عن ذلك، ولهذا كان طوائف من المنتسبين إلى السنة وأتباع أحمد من المتأخرين يقولون لفظنا بالقرآن غير مخلوق، وهذا يقوله أبو عبدالله بن منـــدة وأبو نصر السجزي وأبو إسماعيل الهروي وغيرهم لما لم تصح عندهم رواية أبي طالب أو ظنوا رجوعه عنها، وإن كان المحقق أنها رواية صحيحة ثابتة يعتمدها الكبار من أئمـــة أصحابه كأبي بكر المروزي وعبدالله وصالح ابني الإمام أحمد، ومحقق متأخريهم في هـــذا الباب الإمام ابن تيمية، والإنكار على الطائفتين ليس مختصا بأحمد، فهو معروف عـــن غيره حتى المتكلمين المائلين إلى السنة والحديث كالأشعري والقـــاضي أبي بكـــر بـــن الطيب[1]، وإن كان أمثال هؤلاء المتكلمين لم يحققوا موجب إنكار أحمد لهذا المقالات.

وفي الجملة فهذه المسألة ــ الصفات الفعلية ــ من المهامات التي ضل فيها كثـــير من الفضلاء الكبار المعروفين بالديانة والعلم والصدق والورع في الأمة، وفي تفاصيلـــها الكلامية التي أدخلها أئمة الكلام من الاشتباه والإجمال، ويرد على الدلائل الكلاميـــة المقررة في نفيها من المعارضات العقلية المعلومة بالضرورة مما يستلزم وقوع أصحابهـــا في التناقض والاضطراب، وهذا يرد عليهم من كلام المثبتة أهل الحديث وشيء كثير مـــن كلام المعتزلة النفاة وكلام الفلاسفة، بل حقق كثير من الفلاسفة أنه يلزم منها القـــول بقدم العالم الذي هو مذهب طائفة من الفلاسفة كأرسطو ومن يتبعه من أهـــل الملـــة كأبي علي ابن سينا وغيره، وأئمة هؤلاء يقولون: إن الدلائل السمعية لا تدل على نفـــي هذا النوع من الصفات، وإنما هو مبني على دلائل عقلية، تكلم كبـــار متكلميـــهم في إبطالها، وهذا يذكره الرازي، وقرر في هذا الدليل المركب الذي اعتمده في كتبه الكبـــار كالمطالب العالية ونهاية العقول، وظن أنه قاطع في هذه المهامه، وهو عنـــد التحقيـــق أضعف من أدلة أصحابه التي أبطلها كما سيأتي بسطه ــ إن شاء الله[2] ــ بل إن ابـــن

(١) الفتاوى (١٢/٢٠٧ ــ ٢٠٩) .

(٢) سيأتي هذا في الباب الثاني الفصل الثاني .

الخطيب الرازي ذكر في كتبه أن هذا الإثبات يلزم سائر الطوائف، والتحقيق أن الخلاف فيه موجود في سائر الطوائف والله أعلم[١].

والمقصود هنا أن أبا محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب مقدم متكلمة الصفاتية وخيرهم في هذا الباب يذكر بما عنده من الهدى والحق ونصر السنة والرد على مخالفيها مع معرفة ما وقع عنده من الغلط والوهم، يقول الإمام ابن تيمية بعد أن ذكر هؤلاء الصفاتية أتباع ابن كلاب في هذا الأصل: "ثم أنه ما من هؤلاء إلا من له في الإسلام مساع مشكورة وحسنات مبرورة، وله في الرد على كثير من أهل الإلحاد والبدع والانتصار لكثير من أهل السنة والدين، ما لا يخفى على من عرف أحوالهم وتكلم فيهم بعلم وصدق وعدل وإنصاف، لكن لما التبس عليهم هذا الأصل المأخوذ ابتداء عن المعتزلة، وهم فضلاء عقلاء احتاجوا إلى طرده والتزام لوازمه ، فلزمهم بسبب ذلك من الأقوال ما أنكره المسلمون من أهل العلم والدين وصار الناس بسبب ذلك: منهم من يعظمهم لما لهم من المحاسن والفضائل، ومنهم من يذمهم لما وقع في كلامهم من البدع والباطل، وخيار الأمور أوساطها، وهذا ليس مخصوصا بهؤلاء، بل مثل هذا وقع لطوائف من أهل العلم والدين والله يتقبل من جميع عباده المؤمنين الحسنات ويتجاوز لهم عن السيئات ﴿**ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم**﴾[٢]، ولا ريب أن من اجتهد في طلب الحق والدين من جهة الرسول ﷺ وأخطأ في بعض ذلك فالله يغفر له خطأه تحقيقا للدعاء الذي استجابه الله لنبيه وللمؤمنين حيث قالوا: ﴿**ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا**﴾[٣]، ومن اتبع ظنه وهواه فأخذ يشنع على من خالفه بما وقع فيه من خطأ ظنه صوابا بعد اجتهاده، وهو من البدع المخالفة للسنة، فإنه يلزمه نظير ذلك أو أعظم أو

(١) انظر في شرح هذه المسألة المجلد الثاني من درء التعارض كاملا ، والفتاوى (٢١٣/١٢ ــ ٢٣٤) ، وشرحا مفصلا في الفتاوى (٢١٧/٦ ــ ٢٨٧) .

(٢) الحشر :آية ١٠ .

(٣) البقرة : آية ٢٨٦ .

أصغر فيمن يعظمه هو من أصحابه، فقل من يسلم من مثل ذلك في المتأخرين لكثرة الاشتباه والاضطراب، وبعد الناس عن نور النبوة وشمس الرسالة، الذي به يحصل الهدى والصواب، ويزول به عن القلوب الشك والارتياب، ولهذا نجد كثيرا من المتأخرين من علماء الطوائف يتناقضون في مثل هذه الأصول ولوازمها، فيقولون القول الموافق للسنة وينفون ما هو من لوازمه غير ظانين أنه من لوازمه، ويقولون ما ينافيه غير ظانين أنه ينافيه، ويقولون بملزومات القول المنافي الذي ينافي ما أثبتوه من السنة وربما كفروا من خالفهم في القول المنافي وملزوماته، فيكون مضمون قولهم: أن يقولوا قولا ويكفروا من يقوله، وهذا يوجد لكثير منهم في الحال الواحد لعدم تفطنه لتناقض القولين ويوجد في الحالين لاختلاف نظره واجتهاده "[1].

فهذا التحقيق في أمثال هؤلاء من جهة الحكم الديني، وإن كان هذا لا يستلزم ألا يحقق قولهم ويبين ما فيه من الغلط والفساد في العقل والشرع، فهذا باب آخر لا بد منه لكل من تكلم بما يعلمه من الحق ولا يصح أن يكون تعظيم أحد من بني آدم مانعا من قول الحق الذي بعث به الرسول ﷺ، فإن الحق أحق أن يتبع، لكن لا يتكلم في أحد إلا بما أذنت به الشريعة، فلا يقصر في بيان الحق، ولا يستطال على الخلق.

---

(١) درء التعارض (٢/١٠٢ ــ ١٠٤) .

الفصل الثاني

التداخل العقدي في مدرسة أبي منصور الماتريدي
وفيه أربعة مباحث :

المبحث الأول :

التعريف بأبي منصور الماتريدي وأصوله العقدية مجملة.

المبحث الثاني :

التداخل في أصول الماتريدي .

المبحث الثالث :

أثر مدرسة الماتريدي في الحنفية.

المبحث الرابع :

حقيقة التوافق بين الماتريدية والأشعرية.

الفصل الثاني : التداخل في مدرسة أبي منصور الماتريدي ، وأصوله العقدية مجملة.

المبحث الأول : التعريف بأبي منصور وأصوله العقدية مجملة :

التعريف بالماتريدي

هو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي ، نسبة إلى ماتريد ويقال ماتريت[1]، وهي بلد قريب من سمرقند وهي بلد عظيم فيما وراء النهر[2]، ولذا ينسب إليها الماتريدي فيقال: السمرقندي ، وما وراء النهر بلاد عظيمة شاسعة من بلاد العجم، ويراد بالنهر هنا: نهر جيحون، وهي بلاد شاع فيها العلم والنظر والمعارف، وظهر منها أئمة كبار في الحديث والأصول والفقه والنظر والفلسفة[3]، وجمهور هذه البلاد وقع تحت سلطة الشيوعية والماركسية في العصر الحديث وبعد سقوط الاتحاد السوفيتي الشيوعي بقي كثير من هذه البلاد على غير استقرار وما يزال للشيوعية دولة على كثير بل ربما أكثر هذه البلاد، وسمرقند اليوم مدينة في الجمهورية الأزبكية .

وقال بعض من ذكر الماتريدي: الأنصاري[4]، وهذا يُفهم منه نسب له في الأنصار والمتبين خلاف هذا، وقيل: إنّ هذا نسب لأحد شيوخه وهو أبو نصر العياضي إذ كان ــ كما قيل ــ من نسل الأنصار.

وفي الجملة فهذه النسبة ليست مشهورة عند من ترجم له وجمهورهم من الحنفية والغالب فيمن ثبت نسبه في العرب فضلاً عن الأنصار أنه يحقق ذلك ويعرف عند من يذكره ويعرف به.

ولم يتحقق في مصادر ترجمته ذكر وقت ولادته لكن المتحقق أنّ وفاته كانت سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة، وعلى هذا الأكثر، وقيل سنة ست وثلاثين[5]، ومن شيوخ أبي منصور محمد بن مقاتل ذكر أنه توفي سنة ٢٤٨ هـ[6] فعليه لا بد أن تكون ولادة أبي

---

(١) انظر أصول الدين للبزدوي (٢، ٣)، التمهيد للنسفي (١٦)، الجواهر المضية(٣/٣٦٠)، الفوائد البهية (١٩٥).

(٢) انظر معجم البلدان (٥/٣٢)، الأنساب للسمعاني (٤٩٨)، مسالك الممالك للاصطخري (٢٩٠).

(٣) انظر الأنساب للسمعاني (٤٩٨) ، مسالك الممالك (٢٨٨) .

(٤) انظر إتحاف السادة المتقين للزبيدي (٢/٥) .

(٥) انظر إشارات المرام (٧) ، كشف الظنون .

(٦) ميزان الاعتدال للذهبي (٤/٤٧) .

منصور الماتريدي قبل ٢٣٨هـ وليس قبلاً بعيداً؛ فإنه لم يذكر له اختصاص بامتداد العمر.

نشأ الماتريدي في بلاد ما وراء النهر وأخذ عن علماء تلك البلاد، ومن أخص شيوخ أبي منصور الماتريدي محمد بن مقاتل الرازي وهو من أئمة الحنفية الكبار ومن أصحاب محمد بن الحسن ومتابعيه[1]، ومنهم أبو نصر العياضي أحمد بن العباس بن الحسين بن جبلة بن غالب بن جابر بن نوفل، بن عياض بن يحيى بن قيس بن سعد بن عبادة الأنصاري ــ هكذا ذكر له من النسب والله أعلم بصحة ذلك ــ وكان من كبار أئمة الحنفية وفقهائهم وكان له جهاد معروف حتى قتل صبراً في يد العدو ويذكر له ورع وتقوى وديانة عظيمة، وذكر له شأن مع المخالفين في أصول الدين وصنف في ذلك[2]، ومنهم: أبو بكر الجوزجاني أحمد بن إسحاق، ومنهم: نصير بن يحيى البلخي كان حنفياً فقيهاً نظاراً[3]، هؤلاء أخص شيوخ أبي منصور الماتريدي وسائر هؤلاء الأعيان من الحنفية، ولم يعرف أحد منهم بطريقة مختصة في أصول الدين لكن من البيِّن أنهم مائلون إلى طريقة المتكلمين.

وأبو منصور نشأ ــ كما تقدم ــ في بلاد ما وراء النهر، وقد فتح المسلمون هذه البلاد سنة ثلاث وتسعين وظلت تبعاً للدولة الأموية ثم العباسية حتى عهد المأمون حيث جعل أمراء تلك البلاد أولاد أسد بن سامان، وكانوا تابعين لبغداد حتى سنة إحدى وستين ومائتين فأقاموا الدولة السامانية وهي كما يقول ابن الأثير: "من أحسن الدول سيرة وعدلاً"[4]، وكذا قال ابن خلكان: "وأما الملوك السامانية فكانوا سلاطين ما وراء النهر وخراسان، وكانوا أحسن الملوك سيرة، ومن ولي منهم كان يقال سلطان السلاطين لا ينعت إلا به، وصار كالعلم لهم وكان يغلب عليهم العدل والدين

---

(١) انظر ميزان الاعتدال (٤٧/٤)، إتحاف السادة المتقين (٥/٢)، الجواهر المضية (٣٧٢/٣)، الفوائد البهية (٢٠١).

(٢) انظر الجواهر المضية (١٧٧/١) ، إتحاف السادة المتقين (٥/٢) ، الفوائد البهية (٢٣) .

(٣) انظر الفوائد البهية (١٤) ، إتحاف السادة المتقين (٥/٢) ، الجواهر المضية (١٤٤/١) .

(٤) الكامل (١٤٩/٩) .

والعلم"[1]، والمتحصل أن هؤلاء السلاطين أظهروا المعارف والعدل.

وهي من البلاد التي شاع فيها ظهور المقالات والطوائف حيث كان للمعتزلة في تلك البلاد ظهور وشهرة، ويدل على هذا عناية الماتريدي نفسه في كتاب التوحيد وتفسيره بالرد على المعتزلة، كما كان فيها طائفة من الخوارج وطائفة من اليهود والنصارى كما يذكره المقدسي في "أحسن التقاسيم"[2]، ويذكر ابن النديم[3] أنّ فيها جماعة من الثنوية، ومما يقويه رد الماتريدي عليهم في كتاب التوحيد كما كان يظهر بين الحنفية ــ وهم الغالب في تلك البلاد إلى اليوم ــ والشافعية عصبيات وشدة في الحال[4].

والمتحقق أن مذهب أهل الحديث ــ السلف ــ في أصول الدين لم يكن إذ ذاك شائعاً في تلك البلاد، وإن كان من القريب شيوع الانتساب للسنة والجماعة في مقابل المعتزلة ، وهي النسبة المعروفة عند أئمة الماتريدية .

والمتحقق عند قراءة ما كتبه أبو المنصور الماتريدي في كتاب "التوحيد" و"التفسير" أن الماتريدي رسم مدرسة تمثل اتجاهاً عقدياً مستقلاً، وإن كانت تشترك مع بعض المدارس العقدية في شيء ما إلا أن ظهور الاختصاص بيّن فيها، وإذا قرأت كتاب التوحيد لأبي منصور بتأمل تخرج بيقين علمي: أنه ليس كتاباً من كتب أهل السنة والحديث، وليس كتاباً من كتب المعتزلة وليس كتاباً من كتب الكلابية وليس كتاباً من كتب الأشعرية حتى وإن كان الأشعري معاصراً له.

ولهذا كان من المتحقق أن أبا منصور الماتريدي يعتبر ممن صاغ منهجاً عقدياً ليس على مثال سابق في مجموعه وإن كان مركباً من أصول سبقته، وعليه فليس من الغريب أن تختص طائفة به في أصول الدين باسم "الماتريدية"، ولئن كان من المتحقق والمتقرر اختصاص الإمام أبي الحسن الأشعري بطائفة في أصول الدين عرفت "بالأشعرية" فإن إمكان ذلك وتحققه في الماتريدي كذلك، بل إن الماتريدي أكثر استقلالاً من أبي الحسن

---

(١) وفيات الأعيان (٤/٢٤٥) .

(٢) أحسن التقاسيم (٣٢٣) .

(٣) الفهرست (٤٧٢ ــ ٤٧٤ ، ٤٨٤) .

(٤) أحسن التقاسيم (٣٢٣) .

الأشعري في تقريره لأصوله، إذ ليس له عناية بالانتساب لأحد إلا الأحناف أو أبا حنيفة، وهذا انتساب صوري أكثر من كونه يعطي دلالة عقدية حتى عند الماتريدي نفسه فلا يستطيع أن يطوع أبا حنيفة لموافقته لأصوله ولا أن يطوع أصوله لموافقة أبي حنيفة خاصة أن أبا حنيفة ـ رحمه الله ـ لم يشتهر له كلام مفصل في أصول الدين كما وقع للأئمة الثلاثة "أحمد ومالك والشافعي"، ولهذا صار الأحناف، مع اختلاف منازعهم كلٌّ يدعيه.

والمقصود أن الاستقلال الذي يظهر في كتاب أبي منصور "التوحيد" في جانبه النظري "الانتمائي" والعلمي "الحقيقة العلمية" لا يمكن أن يقع قدره في كتب أبي الحسن الأشعري خاصة مصنفاته المتأخرة "كالرسالة إلى أهل الثغر" و"الإبانة"، وحتى "مقالات الإسلاميين" الذي يعلن فيه تدينه بمذهب أهل الحديث مطلقاً[1].

ولئن كان الأمر كذلك، وأبو الحسن معاصراً للماتريدي، ومع هذا فلم يقع لمدرسة الماتريدي من الظهور والانتشار ما وقع لمدرسة أبي الحسن الأشعري ، فهذا لا يُشْكِل على ما تقدم، بل إن الاستقلال الذي تميز به الماتريدي عن الأشعري من أخص مقتضيات ذلك، فالماتريدي مثلاً لا يعتني بالانتساب لأهل الحديث الذين وقفوا في وجه المعتزلة فضلاً عن غيرهم، فيما نجد الأشعري منتسباً لهم مختصاً بأعيان أئمتهم كالإمام أحمد بن حنبل[2]، ولهذا كان من السهل والممكن أن يتسمى الأشاعرة بـ "أهل السنة والجماعة" وكان من السهل أن يعز على كثير من المنسبين للسنة والأئمة من الحنبلية والشافعية والمالكية عدم تحقيق مقالة أهل الحديث في بعض المسائل، بل فرض كثير منهم أن مقالة الأشعري هي مقالة أهل السنة أو أحد مقالتي أهل السنة، وهذا يقع عند كثير من أعيان الطوائف الذين لا ينتسبون للأشعري، بل كثير من هؤلاء ليسوا من الشافعية، ولا ترى هذا يقع لأبي منصور الماتريدي.

والمقصود أن استقلال الماتريدي خاصة عن أهل الحديث هو من أخص الأسباب في عدم شيوع مذهبه في غير الأحناف وخاصة البلاد العجمية، ولهذا لم يكن لأبي

(١) المقالات للأشعري (٣٤٥/١ ، ٣٥٠) .

(٢) الإبانة للأشعري (١٤) .

منصور الماتريدي شيوع حتى في كتب التراجم، فإن أمهات هذه الكتب لم تترجم لـه كابن خلكان في "وفيات الأعيان" والصفدي في "الـوافي بالوفيـات" والسـمعاني في "الأنساب" والذهبي في "سير أعلام النبلاء" والحافظ ابن حجر في "لسان الميزان" فكـل هؤلاء لم يترجموا للماتريدي، وحتى أهل التاريخ كابن الأثير في "الكامل" وابن كثـير في "البداية والنهاية" وغيرهما لم يذكروا الماتريدي في أخبار تلك البلاد، وأعجب من هـذا أن أئمة الفرق كالأشعري في "المقالات" والبغدادي في "الفرق بين الفرق" والشهرستاني في "الملل والنحل" وابن حزم في "الفصل" لم يذكروا أبا منصور الماتريدي، بـل حـتى الإمام ابن تيمية لم يتكلم تفصيلاً عن أبي منصور الماتريدي وأصوله، وإن كان وقع لـه إشارة يسيره في بعض أطراف المسائل في موضعين في "درء التعـارض"[١] وفي بعـض أجوبته.

ومما لا شك فيه أنه لا يمكن مقارنة مدرسـة الماتريديـة بمدرسـة أبي الحسـن الأشعري، فإن الماتريدي وإن كان وضع أصول مدرسته خاصة في كتاب "التوحيـد" و"التفسير" إلا أنه لم يكن بالقدر الذي وضعه أبو الحسن في كتبه خاصـة "المقـالات" حيث عرض اختياراته فيما يسميه الأشعري نفسه "دقيق الكلام" وهـذا النـوع مـن المسائل والمقدمات له أهمية في معرفة أصول المذهب الأشعري في الإلهيات وغيرها، ولهذا عنى الأشعرية بعد ذلك بدراسته وتقريره، وتميزوا عن الأشعري في المقالات أنهم بيَّنـوا صلة ذلك في ترتيب نتائج المذهب الأشعري خاصة في الإلهيات، وهذا يقع في "التمهيد" للباقلاني و"الشامل" لأبي المعالي و"المواقف" للأيجي و"المطالب العالية" و"المحصل" للرازي وغيرها، هذا اعتبار بين الأشعرية والماتريدية.

واعتبار آخر أن الماتريدي لم يتحصل له أتباع كأتباع أبي الحسـن الأشـعري في العدد والانتشار في الأمصار وحتى في الحذق والإمامة خاصة في علم الكـلام، هـذا فضلاً عن موقع أبي الحسن "العراقي"، فإنه يفترق عن بلاد ما وراء النهر، وقد شـاع في العراق تصويب مذهب أهل الحديث والأشعري ينتسب إليهم، ولذلـك كـان مـن أصحابه من لم يعرف بالكلام، وإنما عرف بالحديث كالبيهقي.

---

(١) درء التعارض (٤٤١/٧ ، ٤٤٢) ، منهاج السنة في موضعين (٣٦٢/٢ ، ٥٠٤) .

والمقصود أن من أخص أسباب عدم شيوع مذهب الماتريدي عدم وجود أئمة كبار يدافعون عنه كما تحقق لمدرسة أبي الحسن الأشعري، إذ ظهر له على مر تاريخ الأشعرية أئمة كبار من أبصر الناس بالفقه والأصول والنظر والجدل، وجمهورهم من الشافعية وخلق منهم من المالكية، ويتأثر بهم بعض الحنبلية والحنفية، وإن كان وجد في متأخري الأحناف أشعرية محضة، فليس في الحنبلية أشعري محض، بل هم أميز الطوائف بالسنة والهداية رحمهم الله جميعاً.

وهذا إنما يقرر حتى لا يفهم من شيوع الأشعرية أنّ الماتريدي لا يمثل استقلالاً في أصوله، بل هو ــ كما تقدم ــ أكثر استقلالاً من أبي الحسن الأشعري، وكلام أئمة الحنفية المتابعين للماتريدي تدل على عظم إمامته في هذا الباب "أصول الدين" عندهم، ولذا وصفوه: بإمام الهدي وإمام المتكلمين ورئيس أهل السنة ومصحح عقائد المسلمين[1]، وإن كانت هذه الأحرف فيها زيادات وإطراء.

ولذا من المرجح أن مذهبهم شاع في جميع بلاد ما وراء النهر، ومن أخص تلاميذ أبي منصور الماتريدي: الحكيم السمرقندي وإسحاق بن محمد بن إسماعيل القاضي وكان متصوفاً متكلماً فقيهاً واعظاً، وله تصنيف في نصرة مذهب الماتريدية[2]، ومنهم الحسن الرستغفني علي بن سعيد من كبار مشايخ سمرقند[3]، ومنهم أبو محمد عبد الكريم بن موسى البزدوي[4]، ومنهم أبو أحمد العياضي وهو ابن لأبي نصر أحد شيوخ الماتريدي[5]، هؤلاء أخص تلاميذ الماتريدي.

---

(١) انظر مفتاح السعادة (٢/١٥١) ، الفوائد البهية (١٩٥) ، أصول الدين للبزدوي (٢ ، ٣) ، إتحاف السادة المتقين (٢/٥) .

(٢) انظر الجواهر المضية (١/٣٧١) ، الفوائد البهية (٤٤) .

(٣) انظر الجواهر المضية (٢/٥٧٠) ، الفوائد البهية (٦٥) .

(٤) انظر الجواهر المضية (٢/٤٥٨) ، الفوائد البهية (١٠١) .

(٥) انظر الجواهر المضية (٤/١٠ ، ٢٦٩) .

أما مؤلفاته فأخصها عند الماتريدية التفسير المرسوم بـ "تأويلات أهل السنة"[1]، وأخص كتبه الكلامية العقدية "التوحيد" وهو جزء كبير جامع لأصول أبي منصور الماتريدي[2]، وهذا الكتاب يعد أكبر مصدر لمعرفة عقيدة الماتريدي، وقد صاغه الماتريدي صياغة علمية كلامية متميزة، وقراءة كتاب الماتريدي بتأمل تفيد أن الماتريدي كان واسع العلم بالأصول الكلامية، وله عناية باللغة، كما له عناية بمقالات المعتزلة ويظهر من جدله معهم في هذا الكتاب أنه كان بصيراً بأصول المعتزلة مجملة، وله معرفة مفصلة بحال بعض أعيانهم، ومن المتحقق أن الماتريدي ـ وهو المخالف لأهل الحديث في كثير من الأصول والمسائل ـ لم يتعرض لذكر مقالاتهم على وجهها الصحيح ومعارضتها، وهذا غالب على أئمة المتكلمين في سائر الطوائف إما أن لا يذكروا مذهب السلف أو يحكوه على غير وجهه عند ردهم له.

وينسب لأبي منصور الماتريدي "شرح الفقه الأكبر" المنسوب لأبي حنيفة، والراجح أن الشرح والمشروح لغير من نسبا إليه، ومن مطالعته يظهر أنه كتاب متأخر عن أبي منصور الماتريدي فإن فيه ذكراً لمقالات لم تظهر وتشتهر زمن الماتريدي.

ويذكر له من الكتب: الإيمان ، والمقالات، ورد الأصول الخمسة، والرد على المعتزلة، والرد على القرامطة، ورسائل أخرى في وعيد الفساق وغيرها، وله تصنيف في أصول الفقه.

وإذا نظرنا في كتاب "التوحيد" له فإنه يمكن معرفة أصوله العقدية على جهة الإجمال كالتالي:

---

(١) طبع جزء منه بتحقيق د/ إبراهيم عوضين والسيد عوضين .

(٢) طبع بتحقيق وتقديم د/ فتح الله خليف .

أصول الماتريدي العقدية مجملة

١ ـــ يطلق الماتريدي إثبات الأسماء لله ويقرر قصر ذلك على السمع وأنه لا يستلزم التشبيه لمجيء السمع به، والسمع لا يمكن أن يدل على ما هو تشبيه أو مستلزم له ، يقول في كتاب التوحيد: "الأصل عندنا أن لله أسماء ذاتية يسمى بها نحو قوله "الرحمن" ثم الدليل على ما قلنا مجيء الرسل والكتب السماوية بها، ولو كان في التسمية بما جاءت به الرسل تشبيه لكانوا سبب نقض التوحيد"[١]، وهذا التقرير من أبي منصور حسن في الجملة لكنه في مواضع من كتابه يفصل قوله في "أسماء الله" بقول يتبين به غلوٌ كلاميٌ ونزعة فلسفية صعبة، ويميل في تعليل هذا المقام تعليلاً يدل على أن الماتريدي يحمل اتصالاً فلسفياً[٢]، فضلاً عن كلامية غالية لا يقع ما هو مثلها في كلام أبي الحسن الأشعري، ويأتي شرح ذلك في المبحث الآتي عند الكلام على "التداخل في أصول الماتريدي"، وهكذا فيما يأتي من أصوله هنا فإن الغرض سوقها مجملة.

٢ ـــ لما كان الماتريدي معروفاً بالرد على المعتزلة وهم ـــ نفاة للصفات، فإن من المتحقق في كلام الماتريدي أنه "صفاتيٌ" وينتصر لهذا المعنى الكلي بالسمع والعقل فيقول: "أنكر قوم أن يكون صفة لله ذاتية يوصف بها . . . وظنوا أن ذلك يوجب التشابه . . . وأما الأصل عندنا أن لله . . . صفات ذاتية يوصف بها نحو العلم بالأشياء والقدرة عليها "[٣]، ويقرر الماتريدي رداً مطولاً على منكري الصفات المعتزلة، وما قيل في الأسماء يقال في الصفات وحقيقة موقف الماتريدي منها.

(١) التوحيد للماتريدي (٩٣ ، ٩٤ ، ٦٥ ، ٢٤ ، ٤١ ، ٤٤) .

(٢) أنظر ذلك في التوحيد (٩٣ ـــ ٩٥) .

(٣) التوحيد لماتريدي (٩٣) .

وأيضاً فإن الماتريدي يتحقق عنده ثبوت ثمان صفات فقط "الحياة، والكلام والبصر، والسمع، والإرادة، والعلم، والقدرة، والتكوين" أما الصفات الفعلية والخبرية وبقية الصفات اللازمة كالعلو فإن الماتريدي لا يقول بثبوتها[1].

٣ ــ الرؤية: لما كان الماتريدي لا يقول بإثبات علو الله واستواءه على عرشه فإنه لما أراد أن يثبت الرؤية تعذر عليه هذا الجمع حتى قال مذهباً يعلم العقلاء بطلانه وتعذره في العقل، يقول: "القول في رؤية الرب عندنا لازم وحق من غير إدراك ولا تفسير "[2]، ثم استدل باستدلال حسن من السمع فقال: "فأما الدليل على الرؤية فقوله تعالى: ﴿**لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار**﴾[3]، ولو كان لا يرى لم يكن لنفي الإدراك حكمة؛ إذ يدرك غيره بغير رؤية، فموضع نفي الإدراك وغيره من الخلق لا يدرك إلا بالرؤية لا معنى له"[4]، ثم ذكر حججاً من القرآن والحديث على ثبوت الرؤية وطريقته في الاستدلال هنا حسنة في الجملة.

ثم ذكر بحثاً بينه وبين المعتزلة ، ثم أتى فقال: "فإن قيل: كيف يرى؟ قيل: بلا كيف، إذ الكيفية تكون لذي صورة، بل يرى بلا وصف قيام وقعود واتكاء وتعلق واتصال وانفصال ومقابلة ومدابرة وقصير وطويل ونور وظلمة وساكن ومتحرك ومماس ومباين وخارج وداخل، ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل لتعاليه عن ذلك"[5] وهذا تجريد من جنس ما يقع في كلام أبي علي ابن سينا وأمثاله من الفلاسفة.

٤ ــ يثبت الماتريدي أصول القدر الكبار إجمالاً وهي أن الله علم ما كان دوماً سيكون، ودخل في عموم ذلك أفعال العباد، وأنّ الله كتب في الذكر كل شيء ودخل

---

(١) انظر التوحيد (٤٧ ، ٥٣ ــ ٦٩ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ــ ٨٥)، تأويلات أهل السنة "تفسير الماتريدي" (٨١ــ ٨٤ ، ٢٦٨) .

(٢) التوحيد للماتريدي (٧٧ ــ ٨٥) .

(٣) الأنعام: آية ١٠٣.

(٤) التوحيد للماتريدي (٧٧) .

(٥) التوحيد للماتريدي (٨٥) .

في ذلك أفعال العباد، وأنّ الله خالق وما سواه مخلوق، وقد دخل في ذلك أفعال العباد، وأنّ كل شيء بمشيئته سبحانه وقد دخل في ذلك أفعال العباد خيرها وشرها "[1].

ويعني بتقرير "خلق أفعال العباد" بمقتضى الشرع والعقل فيقول: "الدليل عندنا من طريق القرآن على لزوم القول بخلق الأفعال قوله: ﴿**وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور * ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير**﴾[2]، فلو لم يكن جلّ ثناؤه خالقاً لما يجهر ويخفي لم يكن ليحتج به على علمه ، ومعلوم جواز الجهل من غير الذي يفعله لم يكن للاحتجاج به بفعل سواه معنى . . ."[3]، ثم أطال الاستدلال على خلق الأفعال بما وقع له من السمع والنظر مما جمل فيه قوله وحسن ومما لا يتابع عليه أو تكلفه[4].

فهذا شأن يفارق به القدرية المعتزلة وغيرهم، أما شأنه مع مثبتة القدر فيقع في كلامه عن قدرة العبد واستطاعته. يقول الماتريدي قاصداً التوسط بين الجبر والقدر: "ومنهم من حقق الأفعال للخلق وبها صاروا عصاة تقاة، وجعلوها لله خلقاً اعتباراً بما سبق من الإضافة إلى الله جلّ ثناؤه مرة وإلى العباد ثانياً، والمذكور المضاف إلى العباد هو المضاف إلى الله تعالى لا غير بمعنى يؤدي إلى اختلاف الجهة في العقل نحو الإضلال والإزاغة والهداية والعصمة ثم الإنعام والامتنان ثم الخذلان والمد ثم الزيادة من الوجهين ثم الطبع والتيسير ثم التشريح والتضييق، ومحال وجود هذه الأحوال على وجود مضادات ما يوصف بها وإضافة الاهتداء والضلالة والرشد والغي والاستقامة والزيغ إلى الخلق، وكان في وجود أحد الوجهين تحقيق الآخر، إذ لا يضاف الذي أضيف إلى الله مطلقاً مع إضافة أضداد الواقع عليه معانيها، ثبت أن حقيقة ذلك الفعل الذي هو للعباد من طريق الكسب ولله من طريق الخلق، دليل ذلك أن فعل الله تعالى في التحقيق خلقه، وكل ذلك لو أضيف إليه باسم الخلق لم يفهم منه في ذلك غير إنشاء

---

(١) التوحيد للماتريدي (٢١٥ ، ٣١٤) .

(٢) سورة الملك (١٣ ، ١٤) .

(٣) التوحيد للماتريدي (٢٥٤) .

(٤) أنظر شرح ذلك في التوحيد للماتريدي (٢٢٥ ــ ٢٥٦) .

وفُهم من الذي منهم من العبد فعله وكسبه نحو أن نقول: خلق الشرح والضيق وخلق الضلال والاهتداء ونحو ذلك فمثله الأول مع ما لو جاز صرف أحد الوجهين عن حقيقة المفهوم أو الأسباب أو الأحوال، فالآخر مثله، وكل ذلك مجاز لا حقيقة ولذلك جاء مقابلة القولين من الجبرية والقدرية . . . والعدل هو القول بتحقيق الأمرين ليكون الله موصوفاً بما وصف به نفسه محموداً به كما قال: **﴿خالق كل شيء﴾**[١] وقال: **﴿وهو على كل شيء قدير﴾**[٢]، وليكون عدلاً متفضلاً كما قال: **﴿وما ربك بظلام للعبيد﴾**[٣] وقال: **﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً﴾**[٤]، ثم الدليل على لزوم القول بهذا مع ما فيما بيّنا كفاية وجود أحوال في أفعال العبد لا يبلغها أوهامهم ولا يقدرها عقولهم وأحوال فيها ينتهي إليها قصدهم وتبلغها عقولهم فثبت أنها من الوجه الأول ليست لهم ومن الوجه الثاني لهم ..." [٥].

٥ ــ يذهب أبو منصور إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب ويقرر ذلك بأنواع من الدلالات ذاماً مقالات من خالفه مدعياً أن ما ذكر "تنقض على المعتزلة والخوارج والكرامية والحشوية مذهبهم على اختلاف مذاهبهم"[٦]، ويقول مقرراً المذهب عنده: "مسألة في الإيمان، قال قوم: الإيمان هو الإقرار باللسان خاصة وليس في القلب شيء"، قال أبو منصور ــ رحمه الله ــ: ونحن نقول وبالله التوفيق: "أحق ما يكون به الإيمان القلوب بالسمع والعقل جميعاً"[٧]، ثم شرح أدلته وتلك آيات تدل على وقوع الإيمان في القلب، وذكر دليل العقل بقوله: "وأما العقل فلأنه ديني والأديان تعقد وما به اعتقادات الأديان القلوب، وكذلك المذاهب مع ما كان الإيمان في اللغة التصديق"[٨]

---

(١) الأنعام : آية ١٠٢ .

(٢) الأنعام : آية ١٧ .

(٣) فصلت : آية ٤٦ .

(٤) النساء: آية ٨٣.

(٥) التوحيد للماتريدي (٢٢٨ ــ ٢٢٩) .

(٦) التوحيد للماتريدي (٣٧٨) .

(٧) التوحيد للماتريدي (٣٧٨) .

(٨) التوحيد للماتريدي (٣٧٧) .

وليس من شأن هذا المقام ذكر حججه والقول فيها، فإن الغرض ذكر أصوله مجملة إلا أنه يصح القول بأن ما ذكره من الحجج في الجملة مسلم لكنه لا يدل على أكثر من كون الإيمان يكون في القلب، وليس في الحجج ما يستلزم القصر عليه، وما ذكره من الجواب عن بعض ما أورد من حجج غيره فهو جواب مبني على لزوم مذهبه في نفس الأمر وإلا عاد النظر في سائر ذلك إن سلّم بالإمكان[1].

ويعقد الماتريدي بعد ذلك مسألة يقرر فيها الفرق بين المعرفة والتصديق فيقول: "وظن قوم أن لا يكون بالقلب تصديق، وإنما يكون به معرفة خاصة، والأصل أنه يكون وإن كان لا يقدر على الإشارة إلى ذلك بحرف يفصل إلا من طريق الدلالة بالمعروف من القول: إن الإيمان تصديق في اللغة والكفر تكذيب أو تغطية، فضد المعرفة في الحقيقة النكرة والجهالة، ومن كان جاهلاً بشيء أو منكراً له من حيث المعرفة مكذب على ما قاله قوم منكرون أي لا يعرفون، وكذلك كل من جهل حقاً لا يوصف بالتكذيب له، ثبت أن للإيمان بالقلب في التحقيق غير المعرفة على أن المعرفة هي سبب يبعث على التصديق كما قد يبعث الجهالة على التكذيب ربما، فكذلك لكل معنى ليس للآخر في التحقيق . . ."[2]، إلى آخر تقريره في ذكر هذا الفرق.

ولما تكلم في الاستثناء في الإيمان قال: "الأصل عندنا قطع القول بالإيمان، وبالتسمي به بالإطلاق وترك الاستثناء فيه؛ لأن كل معنى مما باجتماع وجوده تمام الإيمان عنده مما إذا استثني فيه لم يصح ذلك المعنى فعلى ذلك أمره في الجملة"[3].

وذكر الأقوال في الفرق بين الإسلام والإيمان وقرر مذهبه في هذا بقوله: "وأما القول عندنا في الإيمان والإسلام إنه واحد في أمر الدين في التحقيق بالمراد وإن كانا قد يختلفان في المعنى باللسان . . ."[4].

٦ ــ وفي مسألة الأسماء "مسمى مرتكب الكبيرة من المسلمين" والأحكام "حكم

---

(١) أنظر تفصيل قوله في التوحيد (٣٧٣ ــ ٣٧٩) .

(٢) التوحيد للماتريدي (٣٨٠) .

(٣) التوحيد للماتريدي (٣٨٨) .

(٤) التوحيد للهروي (٣٩٤) .

مرتكب الكبيرة في الآخرة" يقرر الماتريدي في كلام طويل[1] يقول فيه: "اختلفت الأمة في مرتكبي الكبائر من المسلمين دفعته إليها الغلبة من شهوة أو غفلة أو شدة الغضب والحمية أو رجاء العفو والتوبة من غير استحلال منه ولا استخفاف منه بمن أمر ونهى فمنهم من جعله كافراً، ومنهم من جعله مشركاً، ومنهم من جعله غير مؤمن ولا كافر، ومنهم من يجعله منافقاً ومنهم من جعله مؤمناً على ما كان عاصياً بما فعل فاسقاً به من غير أن يطلق له اسم الفسق والفجور إلا مع من يعلم ما به سمى ذلك، ويرى أن يكون لله تعذيبه قدر ذنبه والعفو عنه بما علم منه من الصدق له في العبودية وغيره من الحسنات . . ."[2]، والقول الأخير هو مذهبه الذي انتصر له[3].

٧ ـــ ولما تكلم الماتريدي عما به تثبت نبوة الأنبياء جرى على غير ما هو مشهور عند أئمة الكلام المعتزلة منهم والصفاتية ، ولذلك صارت هذه المسألة من أوضح المسائل التي خرج أئمة الماتريدية بعده فيها عن قول إمامهم[4] مع أن الغالب عليهم أنهم متابعون له ليس الأمر عندهم كما هو عند أصحاب الأشعري، ذلك أن الماتريدي يقول: "الأصل عندنا في إعلام الرسل وجهان: أحدهما ظهور أحوالهم على جهة يدفع العقول عنهم الريبة وتأبى فيهم توهم الظنة بما صحبوهم في الصغر والكبر فوجدوهم طاهرين أصفياء أتقياء بين أظهر قوم ما احتمل التسوية بينهم على ذلك ولا تربيتهم تبلغ ذلك على ظهور أحوالهم لهم وكونهم بينهم في القرار والانتشار فيعلم بإحاطة أن ذلك حفظ من يعلم أنه يقيمهم مقاماً شريفاً ويجعلهم أمناء على العيوب والأسرار، وهذا مما يميل إلى قبوله الطبيعة ويستحسن جميع أمورهم العقل فيكون الراد عليه يرد بعد المعرفة رد تعنت له إما لإلف وعادة على خلاف ذلك أو لشرف ونباهة في العاجل أو المطامع ومنال، وإلا فما من قلب إلا ويميل إلى دون هذا رتبته ومحله ولا قوة إلا بالله، والثاني مجيء الآيات الخارجة عن طبائع أهل البصر في ذلك النوع المتمنعة عن أن يطمع في

(١) أنظر التوحيد من (٣٢٣ ـــ ٣٧٣) .

(٢) التوحيد للماتريدي (٣٢٩) .

(٣) التوحيد (٣٢٣ ـــ ٣٧٣) .

(٤) أصول الدين للبزدوي الماتريدي (٩٧) ، التمهيد للنسفي الماتريدي (٤٤) .

مثلها أو يبلغ في كنهها التعلم مع ما لو احتمل أن يبلغ أحد ذلك بالتعلم والاجتهاد فإن الرسل بما نشأوا لا في ذلك وربوا لا به يظهر أنهم استفادوه بالله أكرمهم بذلك لما يجعلهم أمناء على وحيه"[1].

فالماتريدي يصل إلى أن ثبوت النبوة يكون بغير المعجزة وهذا ما خالف به المشهور عند طوائف المتكلمين، ولما وقع كلامه في نبوة نبينا محمد ﷺ قال: "ثم القول في نبوة الأنبياء وبخاصة في رسالة محمد صلى الله عليه وسلم ثبت بالجوهر ثم بآيات حسية وعقلية ثم بموافقة ظهور الأحوال التي هي أحوال الحاجة إليه، فأما أمر الجوهر فقد بينا ابتداءه مع ما ذكر فيه أنه نظر إلى وجهه وإلى البدر فكان هو أحسن منه وإن كان أطيب ريحاً من المسك وألين من الحرير، وكان يؤخذ بعرقه فينتفع به في الطيب . . . ثم الآيات الحسية، انشقاق القمر واجتذاب الشجر وتسليم الحجر عليه . . . وأما العقلية فما بيّن الله من شأن القرآن الذي إنما يعرف خروجه عن احتمال وسع الخلق من بالغ في فنون الآداب وعرف جواهر الكلام وأصنافه ثم ما فيه من المحاجة في توحيد الرب وأدلة البعث مما لم يكن يومئذ على وجه الأرض من يدعي ذلك . . ."[2]، إلى آخر ما يقرره في هذا المعنى يظهر به تميزاً لم يكن معروفاً غالباً عند أئمة الكلام في مثل هذا الباب، وله في هذا استطراد حسن في الجملة[3].

٨ ـــ ومن مسلمات الماتريدي كغيره من المفارقين للفلاسفة الإيمان بالمعاد البدني واليوم الآخر والجنة والنار وعذاب القبر ونعيمه والإيمان بآيات الساعة الكبرى[4].

فهذا الباب الذي قد يقال فيه "السمعيات" الأصل إقراره على ظاهره عند الماتريدي كغيره وإن كان تحقيق الإثبات على التفصيل الذي في الكتاب والسنة يعز تحققه في أئمة الكلام.

فهذا مجمل أصول أبي منصور الماتريدي الحنفي والله الهادي.

---

(١) التوحيد للماتريدي (١٨٨ ـــ ١٨٩) .

(٢) التوحيد للماتريدي (٢٠٢ ـــ ٢٠٤) .

(٣) انظر التوحيد للماتريدي (٢٠٢ ـــ ٢١٠) .

(٤) التمهيد للنسفي (٨٨، ٨٩)، أصول الدين للبزدوي (١٦٣ــ ١٦٦)، شرح الفقه الأكبر (١٠١ــ ١٠٤).

المبحث الثاني : التداخل في أصول الماتريدي .

الوقوع على الأصول التي بنى عليها الماتريدي مذهبه، والمادة المذهبية التي تابع الماتريدي أصحابها أو مؤسسها على أقل الأحوال أمر عزيز، وذلك نظراً لأمور أخصها:

١ ـ عدم وضوح شخصية الماتريدي في التناول التاريخي، أي أن شخصية أبي منصور الماتريدي لم تحظ بدراسة تاريخية، فإن الناظر لكتب التراجم التي عنيت بذكر الأعيان ممن هم أحياناً دون أبي منصور الماتريدي لا يجد لأبي منصور ذكر فيها، وهذا تجده عند ابن خلكان في "وفيات الأعيان"، والصفدي في "الوافي بالوفيات" والسمعاني في "الأنساب" والذهبي في "سير أعلام النبلاء" وابن حجر في "لسان الميزان" وغيرهم، وكذا أئمة التاريخ كابن كثير في "البداية والنهاية" وابن الأثير في "الكامل" وابن العماد في "شذرات الذهب"، بل حتى أئمة المقالات كالبغدادي في "الفرق بين الفرق" والشهرستاني في "الملل والنحل" مع شدة استيعاب الشهرستاني للمقالات وكذا ابن حزم في "الفصل" مع قوة عنايته بالرد على المرجئة، وكلامه في هذا الباب من أجود الكلام، ونجد أن ابن حزم يجمع بين قول الأشعري في "التصديق" وقول الجهم بن صفوان "المعرفة" وجعل ذلك مذهباً واحداً[١]، والماتريدي في كتاب التوحيد من المفرقين بين المذهبين وله تعليل للإرجاء يشكل على كلام ابن حزم[٢]، وابن حزم عادة يتتبع مثل هذا، وحتى كتب تراجم الأحناف وقعت على ترجمته موقع الاختصار.

٢ ـ عدم تصريح الماتريدي بانتسابه لأحد وليس في شيوخه من يحمل استقلالاً عقدياً حتى يضاف إليه، إنما غاية ما عند الماتريدي انتسابان "أهل السنة"، و"الحنفية" وهاتان النسبتان لا تكشفان شيئاً كثيراً عن الماتريدي، ذلك أن مسمى "أهل السنة والجماعة" خاصة في ذلك العصر الذي عاش فيه الماتريدي (ت٣٣٣ هـ) وقع وصفاً وإضافة لمن رد على المعتزلة وأثبت ما هو من الصفات وقال بخلق الأفعال.

(١) الفصل (٢٢٧/٣) .

(٢) التوحيد (٣٨٠) .

وأما مسمى "الحنفية" فهذا لا يعني شيئاً عقدياً وهو شعار فقهي أكثر من كونه عقدياً، اللهم إلا على جهة الدعوى ومحاولة الوصل، وإلا فإنه لا أحد من الأحناف يستطيع بالمنطق العلمي المجرد أن يجعل أقوال الماتريدية بل الماتريدي وحده ولو في كتاب "التوحيد" الذي هو خاصة كتبه في هذا الباب هي أقوال أبي حنيفة، بل حتى ولا أقوال أبي يوسف أو محمد بن الحسن، وأبو حنيفة رحمه الله هو من كبار أئمة المسلمين وإمامته مجمع عليها في الفقه والرأي، لكن ليس له تصنيف في أصول الدين يصح إليه[1]، والمقصود أن الماتريدي لا يحمل انتماء عقدياً يمكن اعتباره كاشفاً لأصول الماتريدي ومادته العقدية.

ولهذين السببين وغيرهما فإن التعرف على المادة التي استقى منها الماتريدي نتائجه وأصوله والمنهج الذي اعتمده الماتريدي في تقرير الأصول يكون بتأمل كلام أبي منصور الماتريدي خاصة في كتاب "التوحيد"، وإذا أخذنا بالاعتبار أموراً ثلاثة:

١ ـــ أن الماتريدي متكلم صرف وإمام من كبار أئمة الكلام، وإن لم يكن من المحققين.

٢ ـــ أن الماتريدي شخصية مستقلة يزيد في التوحُّد، ولذلك قرر في مسائله ما يعلم أنه لم يسبق إليه على هذا التفصيل.

٣ ـــ أن الماتريدي له معرفة بمقالات الناس من المسلمين وغيرهم، وإن كان مذهب السلف "أهل الحديث" يظهر من كتابه أنه لم يعرفه على أقل الأحوال على وجهه الصحيح، ويحمل سلاطة عند حكايته لما يظنه إياه ويذكره كثيراً باسم "قول الحشوية"[2]، لكن في الجملة فالماتريدي واسع المعرفة بالمقالات، فهو يذكر أقوال بعض أعيان المعتزلة خاصة، بعناية وتفصيل، وهم أخص من عني بالرد عليهم، كما يذكر أقوال المرجئة، والخوارج وغيرهم من الإسلاميين[3]، كما له عناية بذكر مقالات غير

---

(١) نسب إليه الفقه الأكبر ، ورسالة في الإيمان تسمى " الوصية" ولا يصحان.

(٢) انظر التوحيد للماتريدي (٣٧٨ ، ٣٨١) .

(٣) انظر التوحيد للماتريدي (٣٧٨) .

المسلمين فيذكر مقالات من أقوال الديصانية[١]، والمنانية[٢] وغيرهم[٣] من الثنوية وعرض لمقالات ابن الراوندي[٤] الذي خلع الاعتزال ومال للإلحاد حتى صنف ابن الخياط المعتزلي الانتصار رداً عليه، بل عرض حتى لأقوال النصارى في المسيح ورد عليهم[٥]، وأقوال السمنية من الدهرية[٦]، والسوفسطائية[٧]، والدهرية[٨]، ورد عليهم، ومن المعلوم أن أئمة المعتزلة سبقوا الماتريدي إلى الرد على هؤلاء[٩] في الجملة، ومن المتعذر التحقق من أصالة الماتريدي في رده على هذه الطوائف، وإن كان يتحقق أنه مستفيد من المعتزلة ولا بد.

فإذا اعتبرنا هذه الأمور ونظرنا فيما قاله أبو منصور في "التوحيد" أمكن القول: بأن في كلامه مادة سنية، ومادة اعتزالية، ومادة كلابية، ومادة فلسفية، ومادة كلامية من نسجه وتحصيله.

وهذا ما يمكن تفصيله في النظر في أصول الماتريدي ومقالاته:

فمن المتحقق أنه لم يكن على طريقة أهل الحديث في أصول الاستدلال حيث يعتبرون السمع، والعقلُ عندهم يقع تابعاً للسمع وليس شيء مما جاء به السمع يعارض العقل حتى يفرض تأويله، كما أنه لم يكن على طريقة المعتزلة العقلية بل هو يعتبر السمع على الاستقلال والعقل على الاستقلال، ولهذا لما يبيِّن قوله في الأسماء والصفات صار يعتمد السمع اعتماداً محضاً ــ مجرداً عن الاعتبار العقلي ــ ويعتمد العقل اعتماداً محضاً ــ مجرداً عن الاعتبار السمعي ــ ولهذا يقول: "الأصل عندنا أن لله أسماء ذاتية

(١) انظر التوحيد للماتريدي (١٦٣) .

(٢) انظر التوحيد للماتريدي (١٥٧) .

(٣) انظر التوحيد للماتريدي (١٧١) .

(٤) انظر التوحيد للماتريدي (١٩٣) .

(٥) انظر التوحيد للماتريدي (٢١٠) .

(٦) انظر التوحيد للماتريدي (١٥٢) .

(٧) انظر التوحيد للماتريدي (١٥٣) .

(٨) انظر التوحيد للماتريدي (١٤١) .

(٩) انظر الانتصار لابن الخياط المعتزلي (٦٤ ــ ٦٩ ، ١٤١) .

يسمى بها . . . ثم الدليل على ما قلنا مجيء الرسل والكتب السماوية بها . ." [1]
ويقول: "الوصف لله بأنه قادر عالم حي كريم جواد، والتسمية بها حق من السمع والعقل جميعاً . . ." [2]، لكنه يقول مستعملاً التجريد العقلي: "لكن الوصف منا والاسم إنما هو بما يحتمله وسعنا وتبلغه عبارتنا بالضرورة، إذ سبيل ذلك إنما هو عن المعروف في الشاهد وذلك يوجب التشابه في القول، إذ عن معروف به في الشاهد قدّر ولكن الضرورة أطلقت لنا على نفي المفهوم من الشاهد لينتفي به الشبه ونسميه بالذي ذكرت ضرورة، ولو احتمل وسعنا التسمية بما لا يسمى به غيرنا نسميه، لكنه إذ كان الشاهد دليله وبه يجب معرفته، فمنه قدر اسمه على ما يقرب من الفهم بما يريد به، وإن كان الله يتعالى أن يكون له مثال أو شبه ألا ترى أن العبارة التي بها نسميه عالماً قادراً في الألسن مختلفة من غير أن كان ثمة اختلاف، فيدلك على أن الأسماء التي نسميه بها عبارات عما يقرب إلى الأفهام، لا أنها في الحقيقة أسماؤه . . ." [3].

وهذه نزعة فلسفية في الفرار من التشبيه تشبه ما يقع في كلام أبي الوليد ابن رشد في تقرير فلسفته خاصة في الكشف عن مناهج الأدلة[4].

والمقصود هنا تقرير مصادر الماتريدي في المعرفة وهنا نجد أن الماتريدي يقرر أن الدين يعرف بمصدرين، يقول: "أصل ما يعرف به الدين . . . إذ لا بد أن يكون لهذا الخلق دين يلزمهم الاجتماع عليه وأصل يلزمهم الفزع إليه، وجهان أحدهما السمع والآخر العقل" [5]، ثم يشرح ذلك يقول بعده على الاتصال: "ثم السبيل التي يوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء العيان والخبر والنظر" [6].

---

(١) التوحيد للماتريدي (١٩٣) .

(٢) التوحيد للماتريدي (٤٤) .

(٣) التوحيد للماتريدي (٩٤) .

(٤) انظر الكشف عن مناهج الأدلة (١٤٧) .

(٥) التوحيد للماتريدي (٤) .

(٦) التوحيد للماتريدي (٧) .

فهذه المقدمة الكلية عند الماتريدي، وإن كان لم يطرد تحقيقه لهذا الأصل الذي اعتمده خاصة في ميله العقلي.

وإذا تأملنا في أصول الماتريدي الكبرى، وإن كان تقدم أنه ليس واحد منها منقولاً بنصه وتفصيله عن طائفة من الطوائف باعتبار مبدأه ومنتهاه، إلا أنه يمكن إطلاق أحكام مجملة على مقالاته وأصوله المجملة وفي مقام التفصيل يذكر مشاركته لبعض الطوائف وموافقته لهم في شيء من الترتيب وتقرير هذا الأصل.

فهذا ما يمكن في دراسة أصول الماتريدي التي تقدم الإشارة إليها مجملة بعد أن تبين جملة منهجه في الاستدلال هنا، وهذا الذي يشار إليه يقع على التفصيل التالي:

١ ـــ في أسماء الله: تقدم أن الماتريدي يطلق إثبات الأسماء لله[(١)]، وهو بهذا الحكم الكلي يفترق مع نفاة الأسماء من الفلاسفة والجهمية المحضة، وهذا المعنى يشترك فيه مع المعتزلة وسائر الصفاتية وأهل الحديث، ومن المتحقق أن مقالة الماتريدي في الأسماء ليست تقع على قول واحد من هذه الطوائف، إذ هو يقول في بيان حقيقة مذهبه: "القول في أسماء الله عزّ وجل عندنا على أقسام في مفهوم اللغة: قسم منها: يرجع إلى تسميتنا له بها، وهن أغيار؛ لأن قولنا عليم غير قولنا قدير، وعلى هذا المروي إن لله تعالى كذا وكذا اسماً . . والثاني: يرجع معناه إلى ذاته مما عجز الخلق عن الوقوف على مراد ذاته إلا به وإن كان يتعالى عن الحروف التي بها يفهم وذلك أيضاً يختلف باختلاف الألسن على إرادة حقيقة ذاته به وذلك نحو الواحد، الله، الرحمن، الموجود، القديم المعبود ونحو ذلك، والثالث: يرجع إلى الاشتقاق عن الصفات من نحو العالم، القادر مما لو كانت في التحقيق غيره لاحتمل التبديل ولصارت التسمية على غير تحقيق المعنى المفهوم ولجازت تسميته بكل ما يسمى غيره إذا لم يُرد تحقيق المفهوم من معناه"[(٢)].

وهذا التقسيم يمثل تركيباً فلسفياً كلامياً اعتزالياً صفاتياً ـــ الصفاتية المتكلمة وأهل الحديث ـــ فالقسم الأول عنده مسلكه فيه مسلك فلسفي في الجملة، والثاني: من

---

(١) انظر التوحيد للماتريدي (٩٣) .

(٢) التوحيد للماتريدي (٦٥ ، ٦٦) .

هذا فيه قولان: النفي هو قول ابن كلاب ومن وافقه والإثبات قول أئمة أهل الحديث والسنة وكثير من طوائف أهل الكلام كالصفاتية والكرامية . . .

والمقصود هنا أن المعروف عن أئمة السنة إنكارهم على من قال: أسماء الله مخلوقة، وكان الذين يطلقون القول بأن الاسم غير المسمى هذا مرادهم . . . ثم منهم من أمسك عن القول في هذه المسألة نفياً أو إثباتاً، إذ كان كل من الإطلاقين بدعة كما ذكره الخلال عن إبراهيم الحربي وغيره وكما ذكره أبو جعفر الطبري . . . أن القول في الاسم والمسمى من الحماقات المبتدعة التي لا يعرف فيها قول لأحد من الأئمة وأن حسب الإنسان أن ينتهي إلى قوله تعالى: ﴿ولله الأسماء الحسنى﴾[1]، وهذا هو القول بأن الاسم للمسمى، وهذا الإطلاق اختيار أكثر المنتسبين للسنة من أصحاب الإمام أحمد وغيره، والذين قالوا الاسم هو المسمى كثير من المنتسبين إلى السنة مثل أبي بكر عبد العزيز وأبي القاسم الطبري واللالكائي وأبي محمد البغوي صاحب شرح السنة وغيرهم، وهو أحد قولي أصحاب أبي الحسن الأشعري، اختاره أبو بكر بن فورك وغيره، والقول الثاني وهو المشهور عن أبي الحسن أن الأسماء ثلاثة أقسام: تارة يكون الاسم هو المسمى كاسم الموجود ، وتارة يكون غير المسمى كاسم الخالق، وتارة لا يكون هو ولا غيره كاسم العلم والقدير . . ."[2].

ومحصل رأي الماتريدي أنه يطلق القول: بأن الاسم هو المسمى[3]، وقد اعتمده كبار أئمة الماتريدية ونصوا عليه[4].

وهذا الإطلاق هو الذي شاع في متكلمة المثبتة المبطلين به قول المعتزلة، والتحقيق هنا: أن هذا الإطلاق وإن كان خيراً من إطلاق النفاة إلا أن الذي يصح: أن الاسم للمسمى ولا يطلق: هو المسمى أو غيره؛ لأن ذلك من المجملات المحدثات، والقول بأن

---

(١) الأعراف: آية ١٨٠.

(٢) الفتاوى (٦/١٨٥ ــ ١٨٨) .

(٣) انظر التوحيد (٦٦) .

(٤) انظر تبصرة الأدلة (١٩٨) .

الاسم للمسمى هو الموافق للكتاب والسنة والمستقر عند العقلاء[1]، ولذلك لم يطلق أحد من أئمة السلف المتقدمين أحد القولين: بأنه هو المسمى، أو ليس المسمى[2].

فهنا يقع أن تفصيل مقالة الماتريدي في الأسماء اختصاص له وإن كانت مركبة من نزعة فلسفية ونزعة اعتزالية في كلامه عن القسم الثاني، ونزعة صفاتية في القسم الثالث من كلامه.

٢ ـــ في صفات الله: يعد أبو منصور الماتريدي من الصفاتية ـــ مثبتة الصفات مقابل المعتزلة النفاة كما تقدم ذكر ذلك ـــ أما إذا وقعنا على التفصيل:

فالماتريدي يثبت الصفات العقلية: الحياة والكلام والبصر والسمع والإرادة والعلم والقدرة، ويطلق إثبات الفعل، وهو في هذا الإجمال يشترك في إطلاقه مع الإشاعرة إلا أن الماتريدي، يقول بقدم صفة الفعل، الأمر الذي لا يقوله الأشعرية، مع أن دليل الماتريدي والأشاعرة في الصفات واحد فهم يتفقون على نفي حلول الحوادث، وأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، إلا أن المذهبين افترقا في مقدمة مشهورة تنازع فيها المتكلمون ، وتكلم فيها أئمة الحديث وهي مسألة " الفعل والمفعول ، والخلق والمخلوق"، فهل الفعل هو المفعول والخلق هو المخلوق؟ أم أن الفعل غير المفعول والخلق غير المخلوق؟ ولما كان أئمة الشأن في هذه الأصول الكلامية أئمة المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن الفعل هو المفعول، والخلق هو المخلوق، وشاركهم الأشاعرة في هذا الأصل ولم يكن الوهم بيِّناً في كلام المعتزلة؛ لأنهم ينفون الصفات مطلقاً، ولهذا كان مذهب الأشاعرة متناقضاً من هذا الوجه، إذ أن هذا لا يناسب الأشعرية.

وأئمة الحديث يقولون: الخلق غير المخلوق والفعل غير المفعول، وقد ذكر البخاري في خلق أفعال العباد، أنّ هذا قول العلماء قاطبة[3]، وأبو منصور الماتريدي يقول بهذا القول وينتصر له، ولذلك لم يفرق بين صفات الذات، وصفات الفعل التي

(١) انظر الفتاوى (٢٠٦/٦ ـــ ٢٠٧) .

(٢) انظر الفتاوى (١٨٧/٦) .

(٣) انظر خلق أفعال العباد للبخاري (١٨٨).

ترجع عند الماتريدية إلى صفة "التكوين" حتى صار للماتريدية من الاختصاص بهذه الصفة ما ليس لغيرهم، وذكر أبو المعين النسفي من كبار أئمة الماتريدية أنّ التكوين والخلق والإيجاد والإحداث والاختراع أسماء مترادفة، ويذكر أن المعتزلة والكلابية والقلانسية والأشعرية يقولون: التكوين عين المكون وهو حادث، وقال بعض المعتزلة كالعلاف وبشر بن المعتمر وابن الراوندي: بأن التكوين معنى وراء المكون، لكنهم اختلفوا في تقرير هذا المعنى، فالعلاف يقول إنه مع المكون، إذ لا يقوم بنفسه، وبشر بن المعتمر يقول إنه قبله، وابن الراوندي يقول: قائم لا في محل، وقال بعض أئمة المشبهة وهو هشام بن الحكم ليس التكوين المكون ولا غيره، وسائر هذه المقالات تتفق على حدوث التكوين[1].

وقد قرر الماتريدي قوله هذا في كتاب التوحيد يقول: "الأصل أن الله تعالى إذا أطلق الوصف له وصف بما يوصف من الفعل والعلم ونحوه، يلزم الوصف به في الأزل وإذا ذكر معه الذي هو تحت وصفه به من المعلوم والمقدور عليه والمراد والمكون يذكر فيه أوقات تلك الأشياء لئلا يُتوهم قدم تلك الأشياء"[2].

فالماتريدي يقرر وحدة الصفات وقدمها، وتقريره لهذا أقرب للتحصيل العقلي من تقرير الأشاعرة الذين يتفق معهم على مبدأ "إثبات الصفات" مع القول: بـ "نفي حلول الحوادث"، والقول: بـ "أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث"، إذ يقرر الماتريدي أن هذا التسليم ينتقض بتسمية هذا النوع صفات، ولذا يستدل على قدم صفات الفعل أن الله وصف بها، والله لا يوصف بحادث، فيقول: "ثم القول بفعله أنه لا يجوز أن يكون مفعوله لما لا يعرف ذلك في الشاهد، ولما يوصف به ولا يوصف بغيره ولما بينا أن الوصف بغيره يُوجب الحاجة إليه ويوصف به في الأزل لما بينا من إحالة التغير والزوال ، ولما لو جاز الوصف بما هو حال في غيره لجاز الوصف بكل شيء من خلقه وذلك ممتنع . . ."[3].

---

(١) التمهيد في أصول الدين للنسفي (٢٩) .

(٢) التوحيد للماتريدي (٤٧) .

(٣) التوحيد للماتريدي (١٠٨) .

فهذه عدة التزامات ومناقضات يذكرها الماتريدي في تقرير مذهبه وبيان صوابه العقلي، ويقرر أن القول بحدوث صفات الفعل يستلزم التغير، والتغير على الله محال[١].

وهذه الإلزامات ليس للأشاعرة مخرج عنها إلا بصحة القول بأن الفعل هو المفعول والخلق هو المخلوق، وهذا ما يمنعه الماتريدي وأهل الحديث، ويقرر غيرية الخلق عن المخلوق بأوجه من النظر العقلي الصحيح، والتي من أخصها أن هذا يستدعي عدم الاختصاص بين الخلق والمخلوق فيستلزم ذلك اتحاد الخلق بسائر المخلوقات، ويقرر ذلك في تفسيره تقريراً نصياً فيقول عند قوله تعالى: **﴿إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون﴾**[٢]: "ثم الآية ترد على من يقول بأن خلق الشيء هو ذلك الشيء نفسه لأنه قال: **﴿وإذا قضى أمراً﴾**، ذكر "قضى" وذكر "أمراً" وذكر "كن فيكون" ولو كان التكوين والمكون واحداً لم يحتج إلى ذكر كن في موضع العبارة عن التكوين فالـ "كن" تكوينه، فيكون المكون فيدل أنه غيره ثم لا يخلو التكوين إما أن لم يكن فحدث أو كان في الأزل، فإن لم يكن فحدث، فإما أن يحدث بنفسه ولو جاز ذلك في شيء لجاز في كل شيء أو بإحداث آخر فيكون أحداث بأحداث إلى ما لا نهاية له وذلك فاسد يثبت أن الإحداث والتكوين ليس بحادث وأن الله تعالى موصوف في الأزل، أنه محدث مكون ليكون كل شيء في الوقت الذي أراد كونه فيه"[٣].

والحق أن مذهب الماتريدي أقرب إلى الإمكان العقلي من مذهب الأشاعرة في هذا المقام، لكنه أيضاً لا يمكن تصحيحه بالعقل فضلاً عن السمع، ولئن كان الماتريدي أمكنه تصحيح محل اختلافه مع الأشاعرة والمعتزلة بالعقل والسمع ـ كما تقدم ـ فإن طرف مذهبه بعد ذلك يقع هو والأشاعرة على معنى واحد، فإذا كان الخلق غير المخلوق كما يقول الماتريدي "وهو الصواب عقلاً وسمعاً"، فكيف أمكن الماتريدي نفي قيام الفعل المتعلق بالقدرة والمشيئة بذات الرب؟! إذ ليس في الإمكان العقلي القول بأن الله خالق كل شيء مع منع قيام الفعل بذاته بقدرته ومشيئته، ولهذا كان ابن الخطيب

---

(١) التوحيد للماتريدي (٧٥) .

(٢) مريم: آية ٣٥.

(٣) تفسير الماتريدي (١/٢٦٨) .

الرازي يقرر أن إثبات ذلك "قيام الفعل المتعلق بالمشيئة بذاته" لازم لسائر الطوائف[1] ولهذا صار التصريح بالخلاف فيه موجوداً في عامة الطوائف من الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم[2]، فهذا يحصل تناقض أصوله ومذهبه في هذا المقام.

والماتريدي كما هو متحقق ينفي قيام الأفعال المتعلقة بالقدرة والمشيئة بذات الرب، وهو ما يسميه المعتزلة قيام الحوادث بالذات، بل يجعل ذلك دليلاً على القول بقدم الفعل، ولذلك بنى نفي علو الله ـــ مع أنه ليس من هذا النوع ـــ على هذا المعنى بنوع من الوهم الذي لم يقع فيه حذاق أئمة الصفاتية كابن كلاب والأشعري، فضلاً عن أئمة الحديث، فيقول الماتريدي بعد ذكر نفي الكعبيّ المعتزليّ للعلو: "فمن قال بأنه لا يحويه مكان بما كان ولا مكان حق إذ ذلك تغير"[3]، ويقول: "على أن الله قد أضاف المجيء إلى نفسه، ثم لم يجب أنه حدث بل صرف إلى الوجه الذي يحق بالربوبية . . .وكذلك وجب صرف الإتيان إلى الوجه الذي يحق بالربوبية، لا إلى ما عرف به الخلق من التغير والزوال فمثله في حقيقة الفعل والكلام على ما قال إبراهيم ﴿**لا أحب الآفلين**﴾، ومن يكون على حال ثم على أخرى فهو من الآفلين بالتحقيق"[4].

ويسلك الماتريدي مسلك التأويل لهذا الصفات، حتى لصفة العلو، وأحياناً يرجح التفويض، يقول: "إضافة كلية الأشياء إليه، وإضافته عزّ وجل إليها يخرج مخرج الوصف له بالعلو والرفعة ومخرج التعظيم له والجلال . . ."[5]، ويقول في التفويض: "فيجب القول بالرحمن على العرش استوى، على ما جاء به التنزيل وثبت بالعقل، ثم لا تقطع تأويله على شيء لاحتمال غيره . . ."[6]، وهو هنا يريد بما "ثبت بالعقل" نفي الفعل المتجدد الذي حقيقته نفي الاستواء على العرش، ومن الممتنع أن يقع هذا الخبر في سبعة

---

(١) الأربعين في أصول الدين (١٦٨ـــ ١٨٧)، درء التعارض (٢/١٥٦ـــ ١٥٩، ٤/٢٥ـــ ٢٦)، شرح الأصفهانية (٦٨).

(٢) درء التعارض (٢/١٥٦ـــ ١٥٩، ٤/٢٥ـــ ٢٦) .

(٣) التوحيد للماتريدي (٧٥) .

(٤) التوحيد للماتريدي (٥٣) .

(٥) التوحيد للماتريدي (٩٨) .

(٦) التوحيد للماتريدي (٧٤) .

مواضع من القرآن وهو مما يمتنع فهمه ومعرفته، والماتريدي من القائلين بقـــدم الكـــلام النفسي على ما تقتضيه أصوله[1].

وإذا تأملنا في قول الماتريدي في الصفات أمكن القول أنّه لم يعرف أحد صاغ هذا المذهب الذي قرره الماتريدي قبله، وإن كان هذا باعتبار تفاصيل المذهـــب، وإلا فـــإن سائر آحاده، إما أنه أخذه عن غيره أو شاركه فيه نوع مشـــاركة، إذ للمـــاتريدي في مذهبه وصل بالمعتزلة، والكلابية وأهل الحديث.

فباعتبار ما يقرره الماتريدي من أن هذا الباب مبني على السمع والعقل، وهو يجمع بينهما في مقام الجمع عند إثباته، وهذا هو الغالب عليه، فإنه بنى جمهور ما أثبته علـــى السمع والعقل.

ويقع له ميل إلى تقديم السمع وخاصة في صفة الرؤية حيث فصل الأدلة الســمعية فيها ولم يذكر فيها الدليل العقلي[2].

ويميل إلى الدلائل العقلية متأولاً ما عارضها من السمع أو مفوضاً له تفويضاً ليـس محضاً[3]، والمتحقق أنه مضطرب في ضبط أوجه الأدلة وطردها.

وهو بهذه الطريقة أحسن حالاً من المعتزلة لكنه دون ابن كلاّب والأشعري فـهما خير منه في ذلك وأقرب إلى موافقة المنقول والمعقول وأقوال السلف، بل حاله من جنس حال أبي المعالي الجويني وذويه في هذا الباب[4].

أما من جهة مبنى مقالته في الصفات فإنه شارك المعتزلة في الاســـتدلال بدليـــل الأعراض الذي به نفوا سائر الصفات، حيث زعمت المعتزلـــة أن الصفـــات أعـــراض والعرض لا يقوم إلا بجسم والجسم مركب والمركب حادث، وما لا يخلو من الحـوادث فهو حادث.

---

(١) انظر التوحيد للماتريدي (٥٧) .

(٢) انظر التوحيد للماتريدي (٧٧ — ٨٥) .

(٣) انظر التوحيد للماتريدي (٧٤ — ٧٦) .

(٤) شرح الجويني طريقته هذه في أكثر كتبه وأخصها وأقربها تقريراً الإرشاد، وإن كان مال عنها في الرســـالة النظامية .

والماتريدي عنده غلو في أصل المعرفة حيث يرى أن المعرفة لله لا تقع إلا من طريق العالم، إذ يقول: "والأصل أن الله تعالى إذ لا سبيل إلى العلم به إلا من طريق دلالة العالم عليه بانقطاع وجوه الوصول إلى معرفته من طريق الحواس عليه أو شهادة السمع"[1] فهو يقرر أن دلالة السمع على إثبات وجوده سبحانه تقع بعد إثبات حدوث العالم وعند ثبوت حدوث العالم فإن المعرفة بعد ذلك للمعاني والحقائق التي منها أنه صانع العالم، وأنه واحد إلى غير ذلك يكون بـ "العيان والإخبار والنظر"[2]، والماتريدي يقرر دليل حدوث العالم بكونه لا يخلو من الحوادث وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث[3].

وهذا الدليل به نفت المعتزلة سائر الصفات لكونها تسمى أعراضاً والعرض لا يقوم إلا بجسم، وابن كلاب ـ كما تقدم ـ لما شارك المعتزلة في هذا الدليل أثبت ما أثبته من الصفات الأزلية ومنع تسميتها أعراضاً، وصار العرض عنده ما يعرض ويزول ولا يبقى زمانين، وتابعه الأشاعرة في هذا، والماتريدي يشير إلى هذا المعنى وكأنه يفرق به[4].

والمتحصل أن الماتريدي شارك المعتزلة والكلابية والأشاعرة[5] في هذا الدليل وعليه بنوا قولهم في الصفات، وباعتبار الأصل في هذا الدليل المعتزلة من هؤلاء، فهو تبع لهم باعتبار أصله، مشارك للكلابية باعتبار التفصيل في معنى الأعراض وإن كان ابن كلاب أقرب منه في فهم هذا الدليل وتحقيقه، ولذلك لم يكن عنده مانعاً من إثبات علو الله بل صار يثبت العلو بالسمع والعقل والفطرة، ولا يرى في ذلك إبطالاً لدليله، بيد أن الماتريدي اعتمد في نفيه علو الباري على هذا الدليل على وهم ظنه، وهو ليس كذلك إذ فرض من المكان جهة مخلوقة تلزم عند إثبات علو الله وهذا من جنس كلام المعتزلة النفاة، وهو فيما ينفيه يحقق طريقتهم بخلاف الأشعري فإنه لا يستتم موافقتهم وهو

(١) التوحيد للماتريدي (١٢٩) .

(٢) التوحيد للماتريدي (٧ ـ ١٩) .

(٣) التوحيد للماتريدي (١٢ ـ ١٩ ، ٤٣ ، ٢٣١ ، ٢٣٢) .

(٤) التوحيد للماتريدي (٥٨) .

(٥) معلوم أن الماتريدي معاصر للأشعري، فلا يقصد بالمشاركة للأشعرية الأخذ عنهم إنما التوافق بين مقالاتهم، إذ أئمة الأشاعرة بعد الماتريدي تاريخياً.

أحسن حالاً من الماتريدي، وأقرب إلى ابن كلاب منه وكان مثبتاً لعلو الله سبحانه، بل إنه في رسالته إلى أهل الثغر طعن في هذا الدليل[1].

ولهذا فإن الماتريدي دون الأشعري وأئمة أصحابه كالقاضي أبي بكر الباقلاني، فضلاً عن ابن كلاب، فضلاً عن أهل الحديث، وأقرب ما يتحقق له ـ بعد تأمل كلامه ـ أنه من جنس أبي المعالي الجويني في موقفه من السمع والعقل وتقريره لمقدمات هذا الباب ونتائجه، وأبو المعالي معروف بتأثره بكتب أبي هاشم الجبائي، والماتريدي مقارب لمثل هذا، وإن كان المعتزلة هم أخص الطوائف التي رد عليها الماتريدي، وإن كان في الجملة يقع رده على الكعبي منهم، فمع هذا إلا أن عليه مسحتهم في النفي.

والماتريدي يشارك أهل الحديث في إثبات أصول الصفات، وهذا هو الذي أخذه متكلمة الصفاتية عنهم، وفضلاؤهم يصرحون بهذا الأخذ كما هو شأن أبي الحسن الأشعري الذي له حسن انتساب لأهل الحديث، لا يقع ولا قريب منه لأبي منصور الماتريدي الذي يصفهم بالحشوية، وهذا إنما أخذه عن المعتزلة الذين كان شعارهم ترك انتحال مذهب السلف، والطعن عليهم وإطلاق ذمهم ورميهم بمثل هذا.

٣ ـ وفي باب القدر فالماتريدي من المثبتة فهو يشارك الكلابية والأشعرية وأهل الحديث في هذه الجملة المجملة فليس هو جبرياً محضاً وليس هو قدرياً، إلا أن مقالته المنثورة في كتاب التوحيد تدل على أنه ركب مذهبه من مقالات عدة أخذ أصولها من أهل الحديث وتفصيلها من الكلابية والمعتزلة.

حيث أن الماتريدي يقرر خلق أفعال العباد وهذه من الجمل الواضحة في مذهبه[2] إلا أن الماتريدي إذ يقرر أن الله خالق أفعال العباد يربط بينه وأثر العبد فيه على مسمى "الكسب" وهذا المسمى اشتهر في كلامه وكلام الأشعري ثم الأشاعرة من بعده فهل أخذه من الأشعري الذي كان معاصراً له أم أنه وقع اتفاقاً؟ إذ المسمى شرعي في

(١) انظر الرسالة إلى أهل الثغر ، درء التعارض (٧/٢٠٩ ـ ٢١٢) .

(٢) انظر التوحيد (٢٥٤) .

أصله أم أن هذا ما كان ابن كلاب يقرره في التوسط بين الجبر والقدر، هـــذه أمــور محتملة.

يقول الماتريدي في تقرير الكسب: "حقيقة ذلك الفعل الذي هو للعباد من طريـق الكسب ولله من طريق الخلق"(١)، ونظرية الكسب التي ذكرها المـاتريدي والأشـعري نظرية فيها إجمال، وهي تفيد البراءة من الجبر المحض والقدر "القول بنفي خلق الأفعـال" أكثر من كونها تحقق معنىً واضحاً يمكنه ضبطه وتقريره، ولهذا شاع بين أئمـة النظـر أنها نظرية منغلقة.

والماتريدي أجمل هذه المسألة، وعنايته في إثبات خلق الأفعال، أما البحث في مقـام العبد مع خلق الرب لفعله فهو أجملها تحت مسمى الكسب، وقد حاول جماعـة مـن الماتريدية شرح هذه المقالة فما أتوا على معنى يتصور في العقل(٢) كما هو شأن أئمـة الأشاعرة.

ومن موجب انغلاق هذه النظرية على هؤلاء الصفاتية ما وقع عندهم من نفـي الصفات الفعلية، وهذا ربط يحتاج إلى تحرير مقدمات يأتي تقريره إن شاء الله(٣)، ولـذا كان من دقيق فقه البخاري أنه عني في كتابه خلق أفعال العباد ببيان الأصول الكـبرى التي تثبت بها الصفات الفعلية، وهذا حرف فاضل في مباني المقالات.

ويميل الماتريدي إلى المعتزلة في مسائل من هذا الباب على خلاف طريقة الأشـعرية فهو يميل إلى القول بالتحسين والتقبيح العقليين(٤)، ويقرر ثبوت التعليـل والحكمـة في أفعال الرب(٥) إلا أن إثباته هذا للحكمة والتعليل وإن كان فارق الأشاعرة به لكنه على نحو من إثبات المعتزلة للتعليل والحكمة، فإنهم لا يثبتون حكمة ترجـع إلى ذاتـه بـل

---

(١) تفسير الماتريدي (١/١٠٠ ـــ ١٠١) .

(٢) انظر إشارات المرام (٢٥٦) .

(٣) في الباب الثاني، الفصل الثالث.

(٤) انظر التوحيد (١٠٠ ـــ ١٠١) .

(٥) انظر التوحيد (١٧٧ ، ١٧٨ ، ٢١٥ ـــ ٢١٧) .

الحكمة والتعليل يتعلق بالعباد ومصالحهم، وطريقة أهل الحديث إثبات هذا وهذا[1] فهو في الجملة فيه شبه من المعتزلة وشبه من الأشعرية وشبه من أهل الحديث، مع القول بأن مذهبه يحمل إجمالاً وعدم وضوح.

٤ ـ أما في الإيمان فإن أبا منصور الماتريدي، يصرح ـ كما تقدم ـ "أن الإيمان هو تصديق القلب"[2].

ويبني الماتريدي هذا المذهب على السمع والعقل، فيذكر من الآيات ما فيها إضافة الإيمان إلى القلب، ويقرر أدلة تبطل قول من يقول: هو الإقرار باللسان خاصة، وهذا قول محمد بن كرام السجستاني، وهو الذي عنى الماتريدي برد قوله، ثم يذكر دليل العقل على مذهبه من حيث أن الإيمان دين والأديان تعقد ومحل عقائد الأديان القلوب، ثم يميل إلى الاستدلال باللغة، إذ هو كما يقول: لغة التصديق[3]، وهذه المقالة التي قررها الماتريدي هي المشهورة عند الأشاعرة وهي قول جمهورهم وأشهر قولي أبي الحسن الأشعري[4].

وهذا القول الذي قاله الماتريدي أحد مقالات المرجئة من حيث الجملة، والماتريدي يقرر في تفسيره وتوحيده مدلول الإرجاء فيقول: "الإرجاء نوعان أحدهما محمود وهو إرجاء صاحب الكبائر ليحكم الله فيهم بما يشاء ولا ينزلهم ناراً ولا جنة لقوله تعالى: ﴿**إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء**﴾[5] والإرجاء المذموم هو الجبر أن ترجأ الأفعال إلى الله تعالى لا يجعل للعبد فيه فعلاً ولا تدبير شيء من ذلك . . . والمرجئة هي التي لم تر للعبد فيما ينسب إليه من الطاعة والمعصية فعلاً البتة"[6].

---

(١) الفتاوى (١٤/١٨٣ـ ١٤٨) .

(٢) التوحيد للماتريدي (١٧٣) .

(٣) التوحيد للماتريدي (٣٧٣ ـ ٣٧٧) .

(٤) انظر اللمع للأشعري (١٥٤) ، أصول الدين للبغدادي (٢٤٨) ، المواقف (٣٨٤) .

(٥) النساء آية (٤٨) .

(٦) تفسير الماتريدي (١/١٠٠ ـ ١٠١) .

الحكمة والتعليل يتعلق بالعباد ومصالحهم، وطريقة أهل الحديث إثبات هـذا وهـذا[1] فهو في الجملة فيه شبه من المعتزلة وشبه من الأشعرية وشبه من أهل الحديث، مع القول بأن مذهبه يحمل إجمالاً وعدم وضوح.

٤ ـ أما في الإيمان فإن أبا منصور الماتريدي، يصرح ـ كما تقدم ـ "أن الإيمان هو تصديق القلب"[2].

ويبني الماتريدي هذا المذهب على السمع والعقل، فيذكر من الآيات ما فيها إضافة الإيمان إلى القلب، ويقرر أدلة تبطل قول من يقول: هو الإقرار باللسان خاصة، وهذا قول محمد بن كرام السجستاني، وهو الذي عنى الماتريدي برد قوله، ثم يذكر دليل العقل على مذهبه من حيث أن الإيمان دين والأديان تعقد ومحل عقائد الأديان القلوب، ثم يميل إلى الاستدلال باللغة، إذ هو كما يقول: لغة التصديق[3]، وهذه المقالة التي قررها الماتريدي هي المشهورة عند الأشاعرة وهي قول جمهورهم وأشهر قولي أبي الحسن الأشعري[4].

وهذا القول الذي قاله الماتريدي أحد مقالات المرجئة من حيث الجملة، والماتريدي يقرر في تفسيره وتوحيده مدلول الإرجاء فيقول: "الإرجاء نوعان أحدهما محمود وهو إرجاء صاحب الكبائر ليحكم الله فيهم بما يشاء ولا ينزلهم ناراً ولا جنة لقوله تعالى: ﴿**إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء**﴾[5] والإرجاء المذموم هو الجبر أن ترجأ الأفعال إلى الله تعالى لا يجعل للعبد فيه فعلاً ولا تدبير شيء من ذلك . . . والمرجئة هي التي لم تر للعبد فيما ينسب إليه من الطاعة والمعصية فعلاً البتة"[6].

(١) الفتاوى (١٤/١٨٣ــ ١٤٨) .

(٢) التوحيد للماتريدي (١٧٣) .

(٣) التوحيد للماتريدي (٣٧٣ ـــ ٣٧٧) .

(٤) انظر اللمع للأشعري (١٥٤) ، أصول الدين للبغدادي (٢٤٨) ، المواقف (٣٨٤) .

(٥) النساء آية (٤٨) .

(٦) تفسير الماتريدي (١/١٠٠ ـــ ١٠١) .

ويقرر الماتريدي في التوحيد بطلان القول بأن من الإرجاء إرجاء الأعمال في الإيمان أي عدم دخول الأعمال الظاهرة في مسمى الإيمان، ويقول: "قالت الحشوية: سميت المرجئة بما لم يسموا كل الخيرات إيماناً وهذا مما لا يحتمله اللسان ولا العقل فأما اللسان فهو أن الإرجاء هو التأخير، ولا وجد لهذا الاسم فيما يسمى كل خير باسمه الخاص، ومنع هذا الاسم العام، ثم لا يخلو من أن يكون هذا في الحقيقة اسماً لكلٍ أو لا، فإن كان اسماً له فمن يأبى تسمية الشيء باسمه الذي هو اسمه في الحقيقة جهلاً به أو تعنتاً، فلا أحد يسميه بهذا الاسم فما بال هؤلاء سمّوا به خصوصاً من بين جميع الخلق، ولو كان بذا يلزم هؤلاء هذا الاسم فهو لازم لمن سمّاهم به؛ لأنهم وقت التسمية بهذا تاركون الأسماء الخاصة لها فيصيرون بذلك مستحقين لهذا الاسم، ثم بقولهم الإيمان اسم لاجتماع الخيرات إبطال هذا الاسم عن كل خير على الانفراد فيلزمهم هذا، أو ليس باسم لها في الحقيقة فلا وجه لتسمية من لم يسم الشيء بما ليس ذلك باسم له، ويكون ذلك في الحقيقة سمة الصادقين بالاسم المذموم عنده في الدين، فقد أعلا درجة الكاذبين عند الله، وحط درجة الصادقين وذلك عظيم عند من يعقل"(١)

وهذا الذي قرر يجمل أمره في وجهين:

الأول: من جهة اللغة فإن الماتريدي قرر أن الإرجاء لغة التأخير، بل حكى اتفاق أهل اللسان عليه(٢)، وبه جعل معاني الإرجاء التي ذكر في تفسيره كما تقدم، وإذا كان كذلك فلا يمكن رد تسمية هذا النوع "عدم دخول العمل في مسمى الإيمان" إرجاء من جهة اللغة، فإن اللغة تشهد لذلك حيث لا تقع اللغة موجباً إنما مصححاً للتسمية، فكيف صحّ عنده في اللغة أن سائر المعاني تسمى "إرجاء" من حيث هو تأخير مع قبوله لبعضها ورده لبعضها ـــ كما تقدم ـــ حتى يخص هذه المقالة التي سماها مقالة الحشوية بالمنع من جهة اللغة فهذا تحكم محض، بل طريقته هنا مع قول أهل الحديث هي طريقة أئمة الجهمية والمعتزلة، وأبو المعالي وأمثاله خير منه في هذا المقام، فضلاً عن أبي الحسن وفضلاء أصحابه.

---

(١) التوحيد للماتريدي (٣٨١ ـــ ٣٨٢) .

(٢) انظر التوحيد للماتريدي (٣٨١) .

الثاني: ما يقرره من أوجه الامتناع التي أجملها فهي إنما انبنى منعها على مبدأ بطلان اللازم مستلزم بطلان الملزوم، وهذه طريقة في الجدل ليست محققة تماماً، فإن اللازم خارج عن الملزوم، وهذا الانفكاك بينهما به يقع الوهم فيما يغلط في هذه الطريقة حيث يستلزم ما ليس بلازم، وإلا فإنْ صدق الاتصال فإنّ فساد اللازم يفيد فساد الملزوم، لكنه هنا ليس متصلاً في نفس الأمر، ومحصل الوهم الذي أوجب هذا الظن في كلام الماتريدي المتقدم عدم تحقيقه لزيادة الإيمان ونقصانه، وأنّ مقامات الإيمان في الكتاب والسنة وعند سلف هذه الأمة متنوعة، ولهذا يطلق الاسم باعتبار ويمنع باعتبار، وهذا الوهم هو محصل معارضات الطوائف لمذهب أهل الحديث فإن جميع المخالفين للسلف في مسمى الإيمان يتفقون على أنه واحد وليس مركباً يمكن بقاء بعضه وزوال بعضه[1].

ثم إن هذا القول الذي حكاه عن الحشوية إن أراد به أنهم يقصرون الإرجاء عليه وحده فهذا قول لم يعرف قائل به من سائر الطوائف، وإن أراد أنهم يعدون هذا نوعاً من الإرجاء فهذا هو قول أهل الحديث ومذهب سلف هذه الأمة، وهذا محقق في اللغة والشرع والعقل.

ومحصل ما تقدم أن الماتريدي يفرق بين مقالات المرجئة ويعتبر فيها ما هو صواب وغلط، وهذا مع ما فيه من الوهم إلا أنه يقارب الاصطلاح أحياناً، والشأن في تقرير الماتريدي "لحقيقة الإيمان" إذ هو عنده التصديق بالقلب فقط.

والمتحقق أن مقالة الماتريدي هذه هي مقالة بشر المريسي، وهو من غلاة المرجئة والأشعري لما حكى مقالات المرجئة ذكر أنها ثنتا عشرة مقالة، وذكر الطائفة الحادية عشرة فقال: "المريسية . . . أصحاب بشر المريسي يقولون: إن الإيمان هو التصديق لأن الإيمان في اللغة هو التصديق وما ليس بتصديق فليس بإيمان"، وإن كان الأشعري يقول عن المريسي: "ويزعم أن التصديق يكون بالقلب واللسان جميعاً"، فإن هذا الفرق

---

(١) الفتاوى (٧/٥١٠).

ليس إلا اختلافاً لفظياً مقارنة بمقالة الماتريدي "أنه التصديق بالقلب" إذ الماتريدي يسلم أن التصديق المقول في الإيمان يصاحبه قول اللسان، وليس المراد عند المريسية معنى فوق هذا، ولهذا فرق الأشعري بين المريسية أصحاب هذه المقالة وبين أبي حنيفة وأصحابه الذين يجعلون الإيمان تصديقاً وإقراراً(١)، وكذا قول النجارية الذين يجمعون بين المعرفة والإقرار(٢).

فإن تحصل هذا المعنى في الربط بين الماتريدي وبشر المريسي، وإلا أمكن القول: أن مقالته ــ أعني الماتريدي ــ هي مقالة غير واحد من متقدمي المرجئة الغالية الذين يقولون: الإيمان معرفة القلب، وقد ذكر الأشعري في المقالات هذا قولاً لطوائف من المرجئة وذكر فرقاً بين كل طائفة وأخرى(٣)، ومما يقوي هذا الاعتبار أن أشد هذه الطوائف التي ذكر الأشعري في المرجئة الجهمية أتباع جهم ابن صفوان الترمذي يقولون: إنه المعرفة، ومع هذا فابن حزم في الفصل لما حكى مقالات الناس في الإيمان جعل قول الأشعري "أنه التصديق" وقول الجهم "المعرفة" واحداً(٤).

وإن كان المحقق أن قول الأشعري الذي قاله أيضاً الماتريدي يترع إلى قول جهم ويقاربه وليس هو إياه، وقول الماتريدي والأشعري "التصديق" مقارب مقالة أصحاب يونس السمري من المرجئة الذين ذكر الأشعري أنهم يقولون: "الإيمان هو المعرفة بالله والخضوع له"(٥)، والماتريدي قرر في التوحيد الفرق بين قول من يقول: الإيمان المعرفة ومن يقول: التصديق، وإن كان أشار إلى أنه فرق معتاص حتى قال: "ظن قوم أن لا يكون بالقلب تصديق ، وإنما يكون به معرفة خاصة ، والأصل أنه يكون، وإن كان لا يقدر على الإشارة إلى ذلك بحرف يفصل إلا من طريق الدلالة بالمعروف من القول:

---

(١) انظر المقالات (٢١٩/١ ــ ٢٢١) .

(٢) انظر المقالات (٢١٦/١) .

(٣) انظر المقالات (٢١٣/١ ــ ٢١٥) .

(٤) انظر الفصل (٢٢٧/٣) .

(٥) انظر المقالات (٢١٤/١) .

إن الإيمان تصديق في اللغة والكفر تكذيب أو تغطية، فضد المعرفة في الحقيقة النكرة والجهالة، ومن كان جاهلاً بشيء أو منكراً له من حيث المعرفة كذب على ما قاله قوم منكرون أي لا يعرفون، وكذلك كل من جهل حقاً لا يوصف التكذيب له، ثبت أن الإيمان بالقلب في التحقيق غير المعرفة على أن المعرفة هي سبب يبعث على التصديق كما قد يبعث الجهالة على التكذيب ربما، فكذلك لكل معنى ليس للآخر في التحقيق وعلى هذا قول من يقول: الإيمان معرفة إنما هو التصديق عند المعرفة هي التي تبعث عليه فسمي بها . . ."[1].

فهذا التحصيل عند الماتريدي للفرق بين المعرفة والتصديق مع ما عنده من التردد في لزومه إلا أنه مبني على اعتبار الإيمان معرفة محضة ليس فيها خضوع، وهذا قول شاذ بين أهل المعرفة، حتى إنه لم يعرف أحد يلتزمه حتى من نسب إليه وهو الجهم بن صفوان وأتباعه فإنهم لا يلتزمونه[2]، وجمهور من يقول: الإيمان هو المعرفة من المرجئة كالصالحية وأصحاب يونس السمري وأصحاب أبي شمر وأصحاب يونس والغيلانية وغيرهم يجعلون مع المعرفة الخضوع[3].

فعلى طريقة هؤلاء فالمعرفة والخضوع هي التصديق ولا بد فيتحقق من هذا كله أن أبا منصور الماتريدي أخذ مقالته من غلاة المرجئة، إما من بشر المريسي أو من هؤلاء الذين يقولون: هو المعرفة والخضوع، ولهذا قال الإمام ابن تيمية: "وأبو الحسن الأشعري نصر قول جهم في الإيمان"[4]، هذا مع أن مقالات من ذكر من المرجئة دون مقالة جهم، ومعلوم أن الأشعري يقول كالماتريدي: الإيمان تصديق القلب.

وإن كان الماتريدي شاركه الأشعري في هذا القول في المشهور عنه[5]، إلا أن الماتريدي أعظم تمسكاً به من أبي الحسن الأشعري وأكثر ثباتاً عليه، فإنه على هذا

(١) التوحيد للماتريدي (٣٨٠) .

(٢) الفتاوى (٧/١٨٨– ١٩٣).

(٣) انظر المقالات (١/٢١٤ – ٢١٧) .

(٤) الفتاوى (٧/١٢٠) .

(٥) انظر التوحيد (٢٧٣)، الفتاوى (٧/٥٠٨– ٥١٠).

الأصل لا يستثنى في الإيمان وهو ما قرره الماتريدي بقوله: "الأصل عندنا قطع القول بالإيمان، وبالتسمي به بالإطلاق، وترك الاستثناء فيه"[١]، وكطرد أيضاً لمقالته في الإيمان يقرر في القول في الإسلام والإيمان بعد ذكره لبعض المقالات في هذا: "القول عندنا في الإيمان والإسلام أنه واحد في أمر الدين في التحقيق بالمراد وإن كانا قد يختلفان في المعنى في اللسان"[٢]، وإن كان تكلف إثبات هذا بما لا يثبت[٣].

٤ ــ أما القول في اسم مرتكب الكبيرة فإن الماتريدي طرداً لأصله أن الإيمان واحد هو "تصديق القلب" لا يكون مرتكب الكبيرة عنده ناقص الإيمان مع قوله بفسقه، وهذه طريقة المرجئة المشهورة وليس له فيها اختصاص، والسلف وإن كانوا يقولون ذلك إلا أنهم يقولون: بنقص إيمانه وهذا ما لا تقوله المرجئة.

٥ ــ أما في حكم مرتكب الكبيرة فمقالة الماتريدي هي المقالة المشهورة لأهل الحديث، وجمهور المرجئة، وهي طريقة عبدالله بن سعيد بن كلاب، وأبي حنيفة وفقهاء المرجئة، فقول الماتريدي هو موافقة لهؤلاء.

فبهذا وبما تقدم ذكره في أصول الماتريدي من قول في النبوة وتحققها وقوله في المعرفة وطرقها، يتبين أن الماتريدي مركب المذهب من مقالات متعددة، فهو متأثر بالمعتزلة بل هو على أصلهم في الصفات مع شدة عنايته بالرد عليهم، وهو متأثر بالمرجئة كما تقدم، فضلاً عمّا وقع له من أخذ طريقة ابن كلاب مع ما زاد عليها فليس هو كلابياً محضاً، وليس له مقالة في أصول الدين اختص بموافقة السلف فيها، بل ميله عنهم ظاهر حيث مسلكه هنا هو مسلك المعتزلة الذين شعارهم ترك انتحال مذهب السلف مع ما تضمنه حكاية قولهم عنده من الغلط عليهم، حيث لم يحقق مذهبهم.

---

(١) التوحيد للماتريدي (٣٨٨) .

(٢) التوحيد (٣٩٤) .

(٣) التوحيد (٣٩٨) .

والماتريدي في الجملة مؤسس لمذهب حصله من مقالات متنوعة لسائر الطوائف مع ما نظره في بعض المسائل التي لم يشتهر القول قبله، وهذا لا يقع في الأصول إنما في مسائل التفصيل فيها.

ومن المحصل في شأن أبي منصور الماتريدي أنه شديد الانغلاق مع المخالف، يبالغ في دفع المقالة، ويستعمل الأدلة التي يعلم ثبوت النزاع فيها، ويجعلها من القواطع اللازمة الموجبة لصحة قوله وإفساد قول مخالفيه، ثم هو لا يقصد في الجملة في رد مقالة مخالفة إلا الجهات البينة الغلط عنده، وأما المشكل في المقالات، فضلاً عما يعلم صوابه من المقالات كمقالات أهل الحديث التي عرف جملة منها، لكنه يضيفها إلى الحشوية فهو يستعمل معاندهًا بطرق غير محققة يبالغ في إظهارها، وفي الجملة فعنايته بالانتصار لأقواله أفقده التحقيق والعدل في كثير من الموارد، بل أكثرها، وهو أكثر استقراراً من الأشعري، لكن كثيراً من استقراره استقرار على الغلط المعلوم بالمنقول والمعقول غلطه فيه، وهو إذا شرح قوله ومعتبره قصد فاضله وممكنه بالإبانة، وتباعد عن مشكله ومنغلقه، ولهذا كثير من تحصيله لكثير من مقالاته بالامتياز عمّا يبيِّن غلطه وهو قول المعتزلة في الجملة، أو غيرهم من المقالات الغلط، فإذا اندفع مثل هذا، تحصّل له صحة معتبره في المقام المعين، وهذا من جنس طريقة السبر والتقسيم التي يستعملها كثير من النظّار المتأخرين، وهي ليست من الطرق المحققة في العقل والشرع، ولهذا طعن فيها كثير من محققي نظار المسلمين.

المبحث الثالث: أثر مدرسة الماتريدي في الحنفية.

الحنفية أتباع الإمام أبي حنيفة، وهذه النسبة من حيث الأصل نسبة فقهية، وأبو حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي (ت ١٥٠ هـ) من أكبر أئمة المسلمين في الفقه ومذهبه متبوع من القرن الثاني الهجري وما يزال ، وبعد أن استقرت المدارس الفقهية الأربع "الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية" صار جمهور أهل العلم بعد القرون الثلاثة يضافون إلى إحدى هذه المدارس، وقد كان أبو حنيفة من أخص الأئمة بالفقه والرأي ولهذا وغيره فإن أتباعه أكثر من أتباع غيره.

وأصحاب الأئمة الكبار كانوا محققين لمذاهب أئمتهم في الأصول والفروع وعلى هذا فضلاء متأخريهم، وبعد هؤلاء الكبار شاع الافتراق بين أتباع الأئمة حتى صار ينتسب لأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد في أصول الدين من يعلم بالضرورة أنه ليس على مذهبه[(١)].

وتحقيق هذا المعنى يطول وقد تقدم ذكر طرف منه، إلا أنه يمكن تحقيقه باعتبار النظر في الطوائف المنتسبين إلى أحد الأئمة في أصول الدين مع ما يقع بين الطوائف المنتسبين إلى إمام واحد من الأئمة الأربعة من تناقض ومعارضة، وهذا متحقق في سائر الطوائف الأربعة، وإن كان تحققه في الحنفية أظهر، فالشافعية والمالكية خلق منهم على طريقة أهل الحديث المحضة كالشافعي ومالك، وخلق منهم على طريقة ابن كلاب وخلق منهم على طريقة الأشعري وقدماء أصحابه، وخلق منهم على طريقة متأخري الأشعرية، كأبي المعالي وأتباعه المائلين إلى المعتزلة، وخلق منهم على طريقة أبي عبدالله الرازي، وهي دون طريقة أبي المعالي وفيها مادة فلسفية، وطائفة من أصحاب مالك متفلسفة، كما هو شأن ابن رشد وغيره.

وهؤلاء يزعم طوائف منهم أنّ ما قرروه هو مذهب أئمتهم "الشافعي ومالك" في أصول الدين، وكثير منهم يعلم أنّ الأمر ليس كذلك لكن لا يقع لهم تناقض بين ما قرروه وبين ما قاله الأئمة، وليس أحد منهم يصرح بمعارضة جملة مذهب الشافعي أو مالك في أصول الدين أو يقول ببطلان وفساد مذهب أحدهما، وإن كان يقرر فساد

---

(١) انظر الفتاوى (٥١/٦ ــ ٦٢) .

وبطلان ما يعلم أنه مذهب لهما، بل ربما جعل ما يعلم أنه مذهب لهما من مقالات الحشوية والمجسمة كما يقع ذلك في كلام متأخري الأشعرية من الشافعية والمالكية ومتفلسفة المالكية كأبي الوليد بن رشد وأمثاله.

والحنبلية دون هؤلاء في هذا الاضطراب وإن كان فيهم من ليس على طريقة أحمد إلا أن الغالب على هؤلاء المائلين عن مذهب أحمد في نفس الأمر المبالغة في الإثبات والرد على المخالفين، وفي الحنبلية خلق مالوا إلى التأويل على طريقة الكلابية وأبي الحسن الأشعري.

وأما الحنفية فهم فوق هذه الطوائف الثلاث "المالكية والشافعية والحنابلة"، فخلق من الحنفية معتزلة محضة، وانتساب المعتزلة للحنفية في الفقه شاع في زمن متقدم، وهذا متصل، بل جمهور المعتزلة ينتسبون في الفقه لأبي حنيفة، وخلق من الحنفية أشعرية وخلق من الحنفية كرامية مجسمة، بل جميع الكرامية أتباع محمد بن كرام السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) حنفية[١]، وخلق منهم على طريقة أبي منصور الماتريدي وخلق منهم مضطربون في هذه الأصول[٢].

ومن المعروف أن مذهب أحمد ومالك والشافعي في أصول الدين مذهب مفصل معروف، وهؤلاء من أئمة الحديث وطريقة أهل الحديث منضبطة في التاريخ العلمي عند المسلمين، وتحصيلها واضح لمن نظر كتب أصحابهم الكبار "كالسنة" لعبدالله بن أحمد وللخلال ولابن أبي عاصم و"الإبانة" لابن بطة و"شرح أصول أهل السنة" للالكائي و"الشريعة" للآجري و"التوحيد" لابن خزيمة وغير ذلك.

وأئمة الحديث المتقدمون كمالك والشافعي وأحمد وغيرهم طريقتهم في هذا الباب واحدة، ولم يعرف لأحد من هؤلاء في أصل من الأصول ما يخالف طريقة عامتهم.

أما أبو حنيفة رحمه الله الذي ينتسب إليه الماتريدي فإنه لم يكن من أئمة الحديث، وهذا المعنى متحقق عند سائر الطوائف إلا الغلاة من الحنفية، وإن كان نظره

---

(١) نص على هذا ابن تيمية في الفتاوى (١٨٥/٣) .

(٢) انظر في هذه الإشارات الفتاوى (١٨٥/٣ ، ١٧٧/٤ ، ٥١/٦ ــ ٦٢ ، ١٨٦/٢٠ ــ ١٨٧) .

وكلامه في الفقه والرأي أكثر من كلام الثلاثة، وهذا المعنى يفيد أن المعرفة بتفاصيل قوله في أصول الدين لا يمكن أن تتحصل باعتبار إمامته عند المسلمين حتى يضاف ضرورة إليه سائر ما يقوله أئمة الحديث في أصول الدين، فهذه طريقة متكلفة، ومن الدليل على غلطها أنه شاع في كلام كثير من متقدمي أهل الحديث طعن في أبي حنيفة، وهذا يذكره عن غير واحد من كبار أئمة الحديث فيما نقله عبدالله بن أحمد في "السنة"، وعبدالله بن أحمد يذكر هذا عن جماعة من الأئمة مقراً له، فقد نقل ذلك عن أحمد بن حنبل والأوزاعي وأيوب السختياني والأعمش وسفيان الثوري ومالك بن أنس وحماد بن زيد وشريك بن عبدالله وابن المبارك وسفيان بن عيينة وغيرهم[1]، وإن كان كثير مما نقله ليس فيه تصريح بمفارقته في الأصول لأهل الحديث، وكثير مما روى لا يصح سنده إلا أن فيه جملة صالحة من حيث السند تدل على عدم تحقق موافقة أبي حنيفة لهؤلاء على التمام، بل نسب إلى أبي حنيفة بعض المقالات الكبار التي عظم كلام أئمة الحديث فيمن تكلم بها.

وهذا الذي تقدم لا يظهر أنه يحقق جزماً بمخالفة أبي حنيفة لأئمة الحديث في أصول الدين عند التأمل، فإن هذا ينبني على مقدمات فوق ثبوت هذه الروايات التي يذكرها عبدالله بن أحمد وغيره من أهل الرواية، إلا أن من المتحقق من هذه الروايات التي صحّ جملة منها: أن طريقة أبي حنيفة في رد مقالات المخالفين ليست على التمام طريقة أهل الحديث التي كانوا يسلكونها، وأن هؤلاء الذين طعنوا فيه لم يتحقق عندهم موافقة مذهبه لمذهب أهل الحديث، وهذا يمكن تحققه في بعض المسائل، أما في سائر الأصول والمسائل فليس يلزم القطع بهذا باعتبار هذه الروايات، إلا ما عرف من قوله في مسمى الإيمان، لكن هذا قد قاله قبله بعض أئمة الكوفيين كحماد بن أبي سليمان.

---

(١) انظر السنة لعبدالله بن أحمد (١/١٨٠ ــ ٢٢٢) .

وأبو حنيفة نسب إليه جملة من المصنفات "كالفقه الأكبر" و"الفقه الأبسط" و"الوصية"[1]، وهذه المصنفات لم يحقق جزم قاطع بصحة شيء منها إليه مع شهرتها خاصة الفقه الأكبر، بل الأظهر أنه ليس له.

ولكن مع هذا فإن هذه الرسائل يغلب عليها الإجمال، ففيها تحقيق المفارقة لغلاة المخالفين وتبقى بعد ذلك محتملة لغير مذهب من المذاهب المتأخرة، في كثير من الموارد.

وفي الجملة فتحقيق مذهب مفصل في أصول الدين يضاف لأبي حنيفة على جهة الجزم واليقين أمر فيه نظر، وإن كان يتحقق أن أبا حنيفة لم يكن جهمياً، ولا معتزلياً ولا قدرياً محضاً، بل يتحقق أنه من أئمة المثبتة في الصفات ومن مثبتة القدر ومقالته في الإيمان مشهورة عند أصحابه وأهل المقالات، وهي إحدى مقالات المرجئة وأصلها لحماد بن أبي سليمان، وهي القول بأن الإيمان الإقرار والتصديق وأن الأعمال الظاهرة لا تدخل في مسمى الإيمان[2]، وهذا الخلاف مع السلف القائلين: الإيمان قول وعمل، والعمل عندهم عمل القلب وعمل الجوارح[3] خلاف أكثره لفظي[4] ولكن مع هذا فهذه المقالة عند أهل الحديث إحدى مقالات المرجئة، وذم السلف يدخل فيه هؤلاء[5] وكذا المستقر عنه أنه على جمل قول أهل الحديث في عدم تخليد أصحاب الكبائر في النار، وأنهم عصاة بكبائرهم ليسوا كفاراً، وفي الجملة فهو إمام من أخص أئمة المسلمين وله مقام مستفيض في الإمامة، والعلم والديانة واتباع السنة، وليس هو من أعيان أهل البدع المفارقين للسنة، بل هو من المعروفين بالسنة والجماعة، المفارقين أئمة أهل البدع.

---

(١) انظر نشأة الفكر الفلسفي (٢٣٤/١ ، ٢٤٢) .

(٢) انظر الفصل لابن حزم (٢٢٧/٣)، الفتاوى لابن تيمية (/١٩٤، ١٩٥، ٣٩٤، ٣٩٥، ٥٠٧)، المقالات للأشعري (٢١٩/١).

(٣) انظر الإيمان لأبي عبيد (٣١ ــ ٣٥)، الشريعة للآجري (١١٤، ١٣٦ـــ ١٤٠)، شرح أصول السنة للألكائي (٨٣٢/٤ـــ ٨٥١)، الإبانة لابن بطة (٧٦٠/٢، ٨١١، ٨٢٥)، السنة لابن أبي عاصم (٤٤٩) ، مقالات الإسلاميين (٣٤٧/١) ، الفصل لابن حزم (٢٢٧/٣) ، الفتاوى لابن تيمية (٥٠٥/٧، ٦٤٢).

(٤) الفتاوى لابن تيمية (٢١٨/٧، ٢٩٧، ٣٩٤، ٥٠٧).

(٥) الفتاوى (٣٩٤/٧ ، ٥٠٧ ، ٥٥٥) .

والمقصود أن الذي يمكن الجزم به مشاركته لأهل الحديث مشاركة مجملة تارة ومفصلة تارة، وليس من الممكن تحقيق مذهبه على التفصيل التام، فإن ذلك يقع بإحدى طرق ثلاث:

الأولى: معرفة مذهبه المفصل من تصنيف مفصل له، وهذه لم تقع لأبي حنيفة عند التحقيق لسببين أحدهما: الشك في صحة هذه الرسائل إليه، والثاني: غلبة الإجمال في هذه الرسائل لو فرض صحتها.

الثانية: اتفاق أصحابه على حكاية مذهبه، وهذا لم يقع، فإن الأحناف متفرقون في هذا، وإن اتفقوا على تقرير بعض المسائل، وإن كان يعلم غلط بعض الادعاءات.

الثالثة: سلوكه طريقة مختصة اطرد أصحابها على مذهب واحد مفصل، وهذا لم يقع لأبي حنيفة، إذ لم يكن من أئمة الحديث و لم يسلك طريقتهم في الفقه، و لم يعرف بسلوك طريقتهم في الأصول حتى يمكن إضافة أصولهم إليه، كما هو الشأن في أعيان أئمة الحديث، لكن من المتحقق أن عدم العلم بحاله على التفصيل المعروف عند أئمة الحديث أحمد وأمثاله لا يقتضي العلم بعدم موافقته لهم، بل عدم العلم بالموافقة المفصلة ليس علماً بعدم ثبوتها في نفس الأمر، والعدل ذكر ما يعلم، والوقف فيما لا يعلم من أحوال العباد وهذا مقام لا بد من ضبطه.

وحال أبي حنيفة هذه من أخص الأسباب في افتراق الحنفية في أصول الدين وقد كان طائفة من الحنفية قبل مجيء الماتريدي على طريقة محمد بن كرام (ت ٢٥٥هـ) وأتباعه كلهم حنفية، وقد عني الماتريدي بالرد عليه[1]، ومن المتحقق أن طائفة من الحنفية كانوا على طريقة السنة والجماعة وطائفة على طريقة المعتزلة المحضة قبل مجيء الماتريدي، ولما جاء أبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣ هـ) وتكلم بهذه الأصول التي ذكرها في تفسيره وكتاب التوحيد شاع هذا المذهب في الحنفية في بلاد ما وراء النهر ولاختلاف طرق الحنفية في أصول الدين صار يقال عن هؤلاء: "ماتريدية"، ومما يبين ما تقدم أن الماتريدي الذي ذكر هذا المذهب في بلاد ما وراء النهر كان معاصراً للإمام أبي جعفر الطحاوي (ت ٣٢١ هـ) وأبو جعفر الطحاوي كان إذ ذاك في مصر وهو من كبار أئمة الحنفية وله اتصال بالحديث والرواية وله تصنيف معروف في هذا سماه "شرح

(١) انظر التوحيد للماتريدي (٣٧٣ ـ ٣٧٩).

معاني الآثار" و"شرح مشكل الآثار"، وإن كانت معرفته بالحديث من جنس معرفة أهل طبقته، ولم يتحصل له ما تحصل لأحمد والبخاري وابن المديني وأمثال هؤلاء، بل حتى الدارقطني والحاكم وأمثالهم[1]، وإن كان متحققاً أنه من أهل الحديث والرواية، وكان مائلاً عن علم الكلام الذي اشتهر به الماتريدي، إلى طريقة أهل الحديث وله أتباع على هذه الطريقة من فضلاء الحنفية.

وقد صنّف الطحاوي رسالة في أصول الدين وهي ما عرفت: "بالعقيدة الطحاوية" وهي رسالة مجملة في كثير من الأحوال خاصة في الصفات، إذ فيها تصريح بثبوت الصفات وأمثلة لذلك، إلا أن مسألة الفعل وقدمه جاءت مجملة وكذا جملة من المسائل وجملة أخرى مفصلة.

وهذه العقيدة كتبها الطحاوي مقرراً فيها ما يعده مذهب أبي حنيفة وصاحبيه[2]، وهذه العقيدة ليست مفصلة تماماً فقد شرحها جماعة من الأحناف المتكلمين ومالوا إلى الطريقة الكلامية[3].

وشرحها القاضي علي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي الحنفي (ت ٧٩٢هـ) على طريقة أهل الحديث وجمهور ما قرره في شرحها منقول أو مقرب من كلام أبي العباس ابن تيمية وابن القيم.

والمتحقق أن الطحاوي ليس على طريقة الماتريدي، بل هو على طريقة أهل الحديث في الجملة، ولما كانت رسالة الطحاوي مجملة فقد تلقاها طوائف من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة بالقبول، حتى قال أحد أئمة الأشعرية وهو التاج السبكي الشافعي: "وهذه المذاهب الأربعة ــ ولله الحمد ــ في العقائد واحدة إلا من لحق منها بأهل الاعتزال والتجسيم، وإلا فجمهورها على الحق يقرون عقيدة أبي جعفر الطحاوي التي تلقاها العلماء سلفاً وخلفاً بالقبول"[4]، ولقوة طريقة الماتريدي وظهوره في بلاد ما

---

(١) انظر ما قاله عنه ابن تيمية في منهاج السنة (١٩٤/٤) .

(٢) انظر شرح الطحاوية لابن أبي العز (١٣/١) .

(٣) انظر شرح الطحاوية لابن أبي العز (٢٠/١) .

(٤) معيد النعم (٢٢) .

وراء النهر، وما عرف به من إبطال أقوال المعتزلة والقدرية تحقق له شيوع في الأحناف فأخذ المذهب عنه جماعة من الحنفية كما تقدم، وتلقاه طائفة من الحنفية بعد هؤلاء.

ومن كبار أئمة الماتريدية بعد تلاميذ أبي منصور الماتريدي أبو اليسر البزدوي (ت ٤٩٣هـ) وهو من كبار أئمة الأحناف وصنف في أصول الدين على طريقة أبي منصور الماتريدي مصنفاً سماه "أصول الدين"[١]، ومنهم أبو المعين ميمون بن محمد النسفي (ت ٥٠٨هـ) وهو من كبار الحنفية في بلاد ما وراء النهر، وممن انتصر لطريقة الماتريدية ومذهبه في أصول الدين وصنف في ذلك "تبصرة الأدلة" و"التمهيد" وغيرها[٢]، ومنهم عمر بن محمد النسفي السمرقندي (ت ٥٣٧هـ) وهو من أئمة الأحناف في بلاد ما وراء النهر[٣]، ومنهم ابن الهمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد ابن عبد الحميد وهو من كبار أئمة الأحناف في مصر التي حط فيها رحله وله تصنيف مشهور في فقه الحنفية "فتح القدير"[٤]، ومنهم علي بن سلطان بن محمد الهروي القاري المكي المشهور بـ (ملا علي القاري) حط رحله في مكة وتوفي فيها سنة (١٠١٤هـ) وأصله ونشأته في خراسان وهو فاضل يعرف لأهل القدر قدرهم ، وله شرح على الفقه الأكبر المنسوب إلى أبي حنيفة[٥]، وثمة جماعة غير هؤلاء من الأحناف السالكين مذهب الماتريدي الذي شاع في بلاد العجم.

فالمتحصل أن طائفة من الحنفية سلكوا طريقة الماتريدي ومذهبه الذي يعلم أنه لم ينقله على هذا التفصيل عن أحد من الحنفية قبله، فضلاً عن أبي حنيفة، واختصاصه به كاختصاص محمد بن كرام السجستاني الحنفي قبله بمذهبه في التجسيم والإرجاء وغيرهما.

---

(١) انظر سير أعلام النبلاء (٤٩/١٩) ، الجواهر المضية (٣٢٢/٣)، الفوائد البهية (٨٨) .

(٢) انظر الجواهر المضية (٥٢٧/٣) ، الفوائد البهية (٢١٦) .

(٣) انظر سير أعلام النبلاء (١٢٦/٢) .

(٤) انظر البدر الطالع (٢٠١/٢) ، الفوائد البهية (١٨٠) .

(٥) البدر الطالع (٤٤٥/١) .

المبحث الرابع : حقيقة التوافق بين الماتريدية والأشعرية .

ثمت فرق في البحث عن حقيقة التوافق بين الماتريدي والأشعري، والبحث عن حقيقة التوافق بين الماتريدي والأشعرية أو الماتريدية والأشعرية.

وهذا التفريق مبني على أن الأشاعرة لا يمثلون الأشعري بإطلاق، خاصة في الإلهيات، فالأشعري قرر مذهبه في كتبه "كالموجز" و"لمع الأدلة" و"الرسالة إلى أهل الثغر" و"الإبانة" و"المقالات"، مع أن تحقيق النظر في هذه الكتب التي صنفها الأشعري بعد رجوعه عن الاعتزال يفيد أن ثمت مسائل يختلف فيها قول الأشعري، وإن كان هذا الاختلاف ليس على نوع من التحقيق المحض، حتى يعتبر من كلام الأشعري آخره ويعد مذهباً له، هذا إن تحقق ما قاله بعض أصحابه أن الإبانة آخر مصنفاته[1]، وإن كان يقرب أنه صنفه في آخر عمره[2]، فإن فيها ميلاً عن الطرق الكلامية، ومن غير المتحقق حمل ذلك على الرجوع المطرد، فإن الرجوع يكون بما يثبت به الرجوع من النص أو التفصيل لقوله الآخر، أو الإبطال لما تقدم، والأشعري لا يسلك شيئاً من هذه الطرق وإن كان هذا لا يستلزم نفي التطور عند أبي الحسن في معرفته لمذهب أهل الحديث فإن ذلك متحقق بالجزم؛ إذ طريقته في "اللمع" و"الموجز" غير طريقته في "الإبانة" و"الرسالة إلى أهل الثغر"، وحتى في "المقالات"، فإن قربه في هذه الثلاثة فوق قربه في "الموجز" و"اللمع".

وإذا كان مذهب الأشعري تحته سؤالات من هذا الوجه، فإن من المتحقق أن مذهبه شاع وتقلده في بعض الأصول من ليس ينتسب إليه من الحنبلية والشافعية والمالكية والحنفية، وأما الأشاعرة المنتسبون إليه في أصول الدين وجمهورهم من أصحاب الشافعي ثم مالك فهؤلاء أيضاً لم يحقق جميعهم طريقته تحقيقاً موافقاً له.

وفي الجملة فالنزول التاريخي لأئمة المذهب الأشعري يصاحبه نوع بعد عن مذهب الأشعري نفسه، وتبعاً لذلك بعد عن مذهب أهل الحديث، وأشهر أئمة الأشاعرة بعد

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٩٣/٥)، **تنبيه**: كتاب الموجز لم يطبع فيما أعلم لكن عرف منه بالنقل عنه.

(٢) انظر الفتاوى لابن تيمية (٣٥٩/٦)، الشذرات لابن العماد (٣٠٣/٢).

الأشعري القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣هـ)، ، وهو إمام في الكلام والأصول، وله سعي مشكور في الرد على بعض الطوائف، يقول الذهبي: "الإمام العلامة، أوحد المتكلمين، مقدم الأصوليين . . . كان ثقة إماماً بارعاً صنف في الرد على الرافضة والمعتزلة والخوارج والجهمية والكرامية، وانتصر لطريقة أبي الحسن الأشعري، وقد يخالفه في حقائق فإنه من نظرائه"[1]، وصنف في المذهب الأشعري وأخص كتبه "التمهيد" و"الإنصاف" ويقال "الرسالة الحرة"، و"البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة" وغيرها.

وكلام الباقلاني في "التمهيد" وهو أخص كتبه الكلامية في أصول الدين، وكذا في "الإنصاف" "الرسالة الحرة" ككلام أبي الحسن الأشعري في "اللمع" و"الموجز" في الجملة، وليس ككلام أبي الحسن في "الرسالة إلى أهل الثغر" و"الإبانة".

والمتحقق أن الباقلاني أكثر تمسكاً بالأصول الكلامية من أبي الحسن الأشعري وليس عنده قوة في محاولة تحقيق مذهب السلف كالأشعري، ومحصل هذا أن الباقلاني وهو أجل من نظَّر المذهب بعد الأشعري نزل عن رتبة أبي الحسن، وهو دونه في الإثبات كما نص عليه الإمام ابن تيمية، وكما هو متحقق بالمقارنة بين كلامه وكلام الأشعري[2].

وأخص الأعلام بعده أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك (ت ٤٠٦هـ)، وحاله دون حال الباقلاني وعنده غلو في التأويل لا يقع مثله في كلام الأشعري والباقلاني.

يقول الإمام ابن تيمية في الفتوى الحموية: "وهذه التأويلات الموجودة اليوم بأيدي الناس مثل أكثر التأويلات التي ذكرها أبو بكر بن فورك في كتاب التأويلات وذكرها أبو عبدالله محمد بن عمر الرازي في كتابه الذي سمّاه "تأسيس التقديس" . . هي بعينها تأويلات بشر المريسي . . ."[3]، ويقول الإمام ابن تيمية: "وابن الباقلاني

(١) انظر السير (١٧/١٩٠)، وانظر نفس المصدر (٦/٥٢).

(٢) انظر الفتاوى لابن تيمية (٦/٥١ـ ٥٤).

(٣) الفتاوى (٥/٢٣) .

أكثر إثباتاً بعد الأشعري في الإبانة، وبعد الباقلاني ابن فورك فإنه أثبت بعض ما في القرآن"[1]، يعني من الصفات الخبرية، هذا مع أن ابن فورك ــ وهو معاصر للباقلاني ــ له اشتغال بالحديث لم يقع مثله للقاضي أبي بكر، فهو فوق القاضي من هذا الوجه وإن كان أكثر منه تأويلاً، حتى بالغ في تأويل ما هو من نصوص العلو، مع ما يقع في كلامه من إثبات العلو[2]، ويرجح الإمام ابن تيمية أن ابن فورك يختلف اجتهاده في هذه المسائل، وذكر جملة من أقوال ابن فورك تقوي هذا[3]، وقد صنف القاضي أبو يعلى في الرد على ابن فورك في التأويلات[4].

ومن أخص أعلام الأشعرية أبو منصور البغدادي عبد القاهر بن طاهر التميمي (ت ٤٢٩هـ) وله تصنيف في المقالات باسم "الملل والنحل"، وآخر باسم "الفرق بين الفرق"، وصنف "أصول الدين" وغيرها، وهو من أوائل الأشعرية ميلاً إلى تأويل الصفات الخبرية[5]، وقد عرض مقالات الأشعرية، وجملة من مقالات ابن كلاب وقارن بينها ومقالات أبي الحسن الأشعري في أصول الدين[6].

ويأتي من أعلام المذهب الأشعري بعد ذلك أبو المعالي عبد الملك بن عبدالله الجويني إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ) وهو من كبار أئمة الكلام والأصول والفقه، ومن أخص تصانيفه الكلامية في أصول الدين "الشامل" و"الإرشاد" إلى "قواطع الأدلة" و"الرسالة النظامية" التي مال فيها عن التأويل إلى التفويض، وهو أخص الأشعرية إلى زمانه تغييراً في المذهب الأشعري، وهذا بيِّن فيما كتبه في "الشامل" و"الإرشاد" خاصة وله مسائل مشهورة مال فيها عن طريق أبي الحسن وقدماء أصحابه، يقول الإمام ابن تيمية: "أما الجويني ومن سلك طريقه فمالوا إلى مذهب المعتزلة، فإن أبا المعالي كان

---

(١) الفتاوى (٥٢/٦) .

(٢) مشكل الحديث لابن فورك (٧٦ ــ ٨٤) ، الفتاوى لابن تيمية (٩٠/١٦) .

(٣) الفتاوى (٥٤/٦) .

(٤) الفتاوى (٩٠/١٦ ــ ٩٥)، وكتاب أبي يعلى (إبطال التأويلات) مطبوع.

(٥) أصول الدين للبغدادي (١٠٩ ــ ١١١) .

(٦) أصول الدين للبغدادي .

كثير المطالعة لكتب أبي هاشم قليل المعرفة بالآثار فأثر فيه مجموع الأمرين"[1]، وبالغ الجويني في أخذه بالأصول الكلامية حتى تأول في الصفات ما لم يسبقه الأشعرية إليه وذلك يقع له في الصفات الفعلية وإن كان عدم إثباتها ليس مختصا به، لكن مسلكه في تأويلها هو مسلك المعتزلة في الجملة[2]، وله تأويل في غير ذلك من الصفات ذكره في "الشامل" و"الإرشاد" مفرقا[3]، حتى ذكر عنه ندمه على اشتغاله بعلم الكلام[4] وصنف "الرسالة النظامية" قرر فيها مذهب التفويض وذكر أنه طريقة السلف وإن كان هذا في نوع من الصفات، وليس في جميع مقالاته في الصفات[5].

وبعد أبي المعالي من الكبار أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الغزالي (ت ٥٠٥هـ) صاحب الإحياء، وهو من الصوفية الكبار وله إمامة في علم الكلام، وصنف على هذه الطريقة مصنفات "كقواعد العقائد" و"الاقتصاد"، وصنف في الرد على الفلاسفة على الطريقة الكلامية تهافت الفلاسفة، وهو مضطرب الحال كما يقرر ذلك في رسالته "المنقذ من الضلال"، وله كلام بالغ في نفي التعليل، وعناية بإبطال التولد والأسباب والتأثيرات، وإن كان في الجملة يستعمل غير طريقة في أصول الديانة.

ثم بعده من الكبار محمد بن عبد الكريم أبو الفتح الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) وله تصنيف مشهور في "الملل والنحل" وصنف "نهاية الإقدام" وله مسائل في هذين الكتابين مختصة به، حتى جاء أبو عبدالله محمد بن عمر الرازي المعروف بابن الخطيب (ت ٦٠٦هـ) وقد صاغ المذهب الأشعري صياغة جديدة، وكتب كتبا كبارا لم يصنف في الأشعرية مثل كتبه طولا وسعة، وهو من أوسعهم بحثا وجدلا، وإن كان غيره أقوى منه في التحقيق، ومن كتبه الكبار "المطالب العالية" و"المباحث المشرقية" ونهاية العقول و"الأربعين في أصول الدين"، وصنف في التفسير "مفاتيح الغيب" قرر فيه طريقته عند

---

(١) الفتاوى (٦/٥٢) .

(٢) انظر الشامل (٥٤٩ ، ٥٥٠ ، ٥٥٥ ، ٥٥٧) .

(٣) انظر السير للذهبي (١٨/٤٦٣) .

(٤) انظر الفتاوى لابن تيمية (٥/١١).

(٥) انظر الرسالة النظامية (١٦ ــ ٣٩) .

آيات التوحيد والعقائد، والناظر في كتبه، وكتب أبي الحسن الأشعري يظهر له فرق بيِّن بينهما في كثير من المقدمات، والنتائج، والمنهج، والأشعرية بعده عيال في الجملة عليه وعلى من سبق، اللهم إلا ما كان من السيف الآمدي (ت ٦٣١هـ) وهو قريب من أبي عبدالله الرازي كما يظهر هذا في مقارنات الإمام ابن تيمية المطولة في درء التعارض لما قرره الآمدي في أبكار الأفكار، وكما هو ظاهر في كتابه "غاية المرام"، بل هو خير منه.

وإذا كان الأمر كذلك من حيث اختلاف كثير من أئمة الأشعرية على الأشعري فليس يتحقق تماثل عند المقارنة بين الماتريدية والأشعرية، كالمقارنة بين الأشعري والماتريدي، والماتريدية الذين اشتهروا بنصرة المذهب الماتريدي من تلاميذ وأصحاب أبي منصور ــ الذين تقدم ذكرهم ــ هم في الجملة موافقون له في طريقته إلا في مسائل دقيقة لا تؤثر في جملة المذهب وطريقته.

والمتحصل من هذا أن المقارنة بين الماتريدية والأشعرية لا بد فيها من تحقيق معنىً لا بد منه: وهو أي نوع من الأشعرية يراد بالمقارنة؛ لامتناع اتحاد المذهب الأشعري في سائر طبقات أصحابه، فالأشعري له طريقة، والباقلاني له طريقة، وابن فورك له طريقة والبغدادي له طريقة، والجويني له طريقة، وأبو حامد الغزالي له طريقة، وأبو عبدالله الرازي له طريقة، فهذه سبع طرق أشعرية لمن نظر كتب الأشعرية وتأملها، مع اتفاق كثير بينهم.

هذا مع أنه تتحقق المقارنة بين الماتريدية بل حتى الماتريدي وحده وبين الأشعرية جملة، باعتبار جملة من المسائل، وهذا النوع هو الذي تكلم فيه غير واحد من أهل العلم والكلام في المقارنة بين مذهب الأشعرية والماتريدية في الجملة وفي هذا تصنيف مشهور لجماعة منهم:

السبكي وهو متكلم أشعري جهبذ يقول في طبقات الشافعية: "تفحصت كتب الحنفية فوجدت جميع المسائل التي بيننا وبين الحنفية خلافٌ فيها ثلاث عشرة مسألة، منها معنوي ست مسائل والباقي لفظي، وتلك الست المعنوية لا تقتضي مخالفتهم لنا ولا مخالفتنا لهم فيها تكفيراً ولا تبديعاً . . . ولي قصيدة نونية جمعت فيها هذه

المسائل، وضممت إليها مسائل العقيدة . . ."[1]، ثم ساق هذه القصيدة وهي قريبة حسنة النظم، ويريد بالحنفية هنا الماتريدية.

ومن متكلمة الماتريدية البياضي ذكر في "إشارات المرام" خمسين مسألة خلافية بينهم وبين الأشعرية وفصل شرحها في هذا الكتاب، لكنه سهل أمر هذا الخلاف[2] وثمت رسالة مشهورة في هذا للحسن بن عبد المحسن المعروف بأبي عذبة، موسومة: "بالروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية"[3]، ذكر فيها ثلاث عشرة مسألة، سبع منها الخلاف فيها لفظي، وست منها الخلاف فيها معنوي كما يقول مؤلفها، وقد فصل في هذه المسائل وشرحها، وعرض لذلك الزبيدي في "إتحاف السادة المتقين"[4].

وثمت رسائل أخرى في هذا المعنى[5].

وباعتبار ما تقدم أن الماتريدي كان معاصرا لأبي الحسن الأشعري، والماتريدي كما تقدم قضى زمنه في بلاد ما وراء النهر والأشعري قضى زمنه في العراق، و لم يذكر أن الأشعري وطئ بلاد ما وراء النهر، ولهذا لم يقع ذكر لمقالات الأشعري في كتب الماتريدي ولا لمقالات الماتريدي في كتب الأشعري، ومع هذا فبين أبي الحسن الأشعري وأبي المنصور الماتريدي تشاكل في جملة من المقدمات والنتائج، إذ بينهم اشتراك ما في الصفات وموقفهم منها، مع فرق محقق في هذا بين الأشعري والماتريدي، وثمت اشتراك في إطلاق نظرية الكسب في أفعال العباد، وثمت اشتراك في اعتبار الإيمان "تصديق القلب"، وثمت اشتراك في اعتبار السمع والعقل، وإن كان الأشعري يقصد الجمع في الجملة، والماتريدي يقصده تارة، ويتوحد تارة، وهذا فرق شريف بينهما.

فهذا التشاكل الذي يقال في أصول ومقالات الأشعري والماتريدي استدعى نظر بعض الباحثين وذهبوا في تعليل ذلك.

---

(١) طبقات الشافعية (٣/٣٧٨ ، ٣٧٩) .

(٢) إشارات المرام (٢٣) .

(٣) مطبوعة بتحقيق د/ عبد الرحمن عميرة .

(٤) إتحاف السادة المتقين (٢/٨، ٩) .

(٥) عرف بها أحد الباحثين ، انظر الماتريدية للشيخ أحمد اللهيبي الحربي (٤٩٦ ــ ٤٩٧) .

والذي يظهر أن ثمة مبالغة في التوافق بين أبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي وهذا التوافق يمكن أن يصاغ في طريقين:

الأول: توافق في جمل كلية كاستصحاب العقل والشرع في تقرير أصول الدين وكالقطع بإثبات أصول الصفات، وخلق الأفعال، والقول في أهل الكبائر.

وهذه جمل ليست مختصة بهذين حتى يقال أيهما أخذ عن الآخر، وليست مختصة بمعين حتى يبحث عنه، بل هذا شائع عند الصفاتية كعبدالله بن سعيد بن كلاب وأصحابه، ومتكلمة أهل الإثبات هم في الجملة مائلون إلى طريقته في أصول الدين فمذهب الإثبات المخالف لمذهب المعتزلة وإن كان عرف ابن كلاب به إلا أنه شاع كثيرا في الأمصار، ولهذا عرف الكلابية العراقيون والخرسانيون.

الثاني: توافق في مسائل من حيث الاصطلاح كـ "الكسب في القدر" و"التصديق" في الإيمان.

إذ في هذا الاصطلاح "الكسب" لم يعرف أحد تكلم به على هذا المعنى من الاختصاص حتى ابن كلاب فإنه لم يحقق تصريح له بهذا، وإن كان اللفظ من حيث هو "شرعي"، والظن أن الذي حصل بين الماتريدي والأشعري في هذا هو اتفاق محض أو أن ذلك شاع عند مثبتة القدر من الصفاتية قبلهما، ومما يقوي الأول وهو أيضا يقوي الثاني باعتبار آخر: أن الأشعري والماتريدي ردا قول المعتزلة في أفعال العباد كما صنع ابن كلاب، وإذا لم يخلق العبد فعله كما تقول المعتزلة فما حاله معه؟.

الاعتبار بالنص يقوي إطلاق "الكسب" إذ كثر في النصوص. ولا أرى كبير فرق بين الاحتمالين؛ لأنه لو فرض الثاني عاد السؤال فيه، فمن يفرض مطلقا لمصطلح "الكسب" ابتداء، يقع السؤال عليه: من أين أتى به؟.

ولما لزم الجزم بالمعنى السابق بقي القول بهذا أو هذا لا يؤثر كثيرا، فالتوافق في "الكسب" بينهما هو اتفاق في اصطلاح أكثر من كونه يحمل حقيقة علمية متكاملة بدلا عن قول المعتزلة، ومن المتحقق أن حقيقة الكسب عند الأشعري والماتريدي ليست متفقة على التمام، بل قد يمكن القول بأن معنى الكسب بينهما مختلف.

وأما اتفاقهما في الإيمان "التصديق" فهذا إنما يفرض الإشكال فيه لو لم يشع هذا القول قبلهما، وهذا ليس كذلك فإن من المتحقق أن هذا قول مشهور في مقالات المرجئة قبلهما من الجهمية والصالحية والمريسية والسمرية والشمرية وغيرهم، فضلاً عن ابتناء هذه الصيغة على مأخذ اللغة.

والذي يتحقق ـ بعد تأمل ما كتب الأشعري في "اللمع" و"المقالات" و"الإبانة" و"الرسالة إلى أهل الثغر"، وما كتب الماتريدي في "تفسيره" وما كتبه في "التوحيد" ـ أن التوافق بين أبي الحسن الأشعري وأبي المنصور الماتريدي لا يظهر له امتياز بيِّن باعتبار النظر في نتائجهم المختصة في أصولهم ومبادئهم، وإنما يظهر باعتبار مفارقتهم وردهم على المعتزلة، وإذا كان التوافق البيِّن إنما هو من هذا الاعتبار فهنا يتحقق أن موجبه الاتفاق في رد قول المعتزلة، وهذا قد شاع قبلهم في أئمة الصفاتية المشاركين لهم في علم الكلام فضلاً عن أهل الحديث.

والمتحصل من هذا أن ما به الافتراق بين الأشعري والماتريدي فوق ما به الاجتماع بكثير عند التحقيق ، والأشعري له صياغتان في مذهبه، الأولى: في "اللمع" و"الموجز"، والثانية: في "الرسالة إلى أهل الثغر" و"الإبانةِ"، و"المقالاتُ" فيها هذا باعتبار وهذا باعتبار، فعند تقريره للمسائل الكلامية فهو فيها يقارب طريقته في "اللمع"، وعند الاختصاص بالمذهبية فإنه على طريقته في "الإبانة" ولهذا اعتمد قبول جميع ما قرره في مذهب أهل السنة والحديث، ولم يذكره إلا مجملاً.

وإذا نظرت فيما كتب الماتريدي في التوحيد وما كتب الأشعري في صياغته الأولى لمذهبه بعد الاعتزال في "اللمع" و"الموجز" يتحقق افتراق بيِّن بين الماتريدي والأشعري أما إذا اعتبرت في المقارنة بين الماتريدي في التوحيد والصياغة الثانية عند الأشعري التي كتبها في "الرسالة إلى أهل الثغر" و"الإبانة" عن أصول الديانة فالتباين بين الماتريدي والأشعري في المنهج والمقدمات والنتائج أظهر من أن يعاضل فيه.

وفي الجملة فبين الأشعري والماتريدي افتراق في الموقف من السمع وإن اشتركا في اعتباره، فالتطبيق عند أبي الحسن الأشعري لمدلول النصوص خاصة في صياغته الثانية

لا يقع قريب منه للماتريدي، وكذا العقل فهما وإن اشتركا في اعتباره إلا أن الملتريدي يسلك في مآخذه العقلية طريقة فضلاء المعتزلة، وهو يشبه في هذا ما يقع في كلام أبي الحسين البصري المعتزلي، وإن كان متأخرا عنه، لكن المقصود أنه من جنسه في العقليات، ومن الأمثلة المختصة بهذا النوع موقف الماتريدي من طريق إثبات وجود الباري، وبم تجب، والموقف من التحسين والتقبيح العقليين وغير ذلك.

إن المتأمل في كتاب "التوحيد" للماتريدي يظهر له أن الماتريدي يعطي العقل اعتبارا واسعا قوي التأثير، وقد نفى علو الله سبحانه وهو قول لم يسبقه إليه أحد من الصفاتية خاصة أنه يرى ذلك مقتضى طرد الدليل الذي اعتمده في الصفات الذي به ثبت حدوث العالم وعرف بحدوثه وجود محدثه كما يقرر الماتريدي.

وهذا التباين بين الماتريدي والأشعري في الموقف من "السمع والعقل" من أخص أسبابه عدم عناية الماتريدي بمعرفة مذهب أهل الحديث، بل عدم إيمانه بصحة هذا المذهب الذي يسميه عند ذكره "مذهب الحشوية".

أما الأشعري فهو وإن لم يحقق مذهب أهل الحديث إلا أنه رام اتباعهم، وتطلب ذلك، وتحصل له جمل ذكر في المقالات أنه يقول بها.

وأيضا فإن ميل الأشعري عن المعتزلة فوق ميل الماتريدي الذي شاركهم في بعض أقوالهم كالقول في العلو ونحوه، الذي كان أئمة الصفاتية كابن كلاب يذكر أنه يثبت بالعقل والفطرة والسمع، والمقصود أن الأشعري يتقصد مفارقة المعتزلة قدر طاقته بخلاف الماتريدي الذي لم يكن يوما ما معتزليا فهو لا شأن له بالاختصاص عن المعتزلة بالضرورة.

وأيضا فإن الأشعري له عناية بالاتباع لمتبوع معتبر وهم أهل الحديث، ويخص الإمام أحمد بن حنبل في "الإبانة"، وإن كان في نفس الأمر لم يحقق ذلك، إذ معرفته بمذهب أهل الحديث معرفة مجملة، ولذلك يعتمد جملهم وإذا فصل قوله وقع على مخالفتهم كثيرا، وهذا يقع له في الصفات والقدر والإيمان، وإن كانت هذه الأصول له فيها نوع مشاركة لأهل الحديث، أما الماتريدي فهو متوحد بمذهبه لا شأن له في تحقيق

مقالة أحد، ولهذا لم يعن بتقرير أن مذهبه المفصل مذهب أحد من الأعيان حتى أبي حنيفة مع انتسابه إليه فضلا عن غيره.

فهذا باعتبار الفرق بين الماتريدي والأشعري في المنهج أما في المقدمات والنتائج فهذا يطول تفصيله، لكن يمكن القول أن الماتريدي في الجملة أميل إلى المعتزلة، ويمكن أن يقال هذا التصور: أهل الحديث ثم جاء الصفاتية وأقربهم إلى أهل الحديث مقدمهم عبدالله بن سعيد بن كلاب ثم أئمة أصحابه ثم الأشعري ثم الماتريدي، فابن كلاب برزخ بين الأشعري وأهل الحديث، والأشعري برزخ بين ابن كلاب والماتريدي والماتريدي برزخ بين الأشعري والمعتزلة، فهذه نتيجة متحققة والله أعلم، وإن من المتعذر أن يماثل بين الأشعري والماتريدي سواء في الطريقة "المنهج" أو المقدمات أو النتائج.

وإذ قد تقدم أن المذهب الأشعري صيغ بسبع طرق فإن الماتريدي أشبه ما يكون من هذه الطرق ــ طريقة الأشعري، طريقة الباقلاني، طريقة ابن فورك، طريقة البغدادي، طريقة الجويني، طريقة الغزالي، طريقة الرازي ــ بطريقة أبي المعالي الجويني إذ يقع تشاكل عند المقارنة بين التوحيد للماتريدي وما كتب الجويني في "الشامل" و"الإرشاد" و"اللمع" في الجملة، وإن كان الماتريدي له مسائل لم يشاركه فيها أحد من الأشعرية، وإن كان الجويني في كثير من الموارد أقرب منه إلى تحقيق المنقول والمعقول مع أن الماتريدي له مسائل يسيرة من الصواب لم تقع لعامة الأشاعرة.

وفي الجملة فالمسائل التي اشتهر اختلاف الأشعرية فيها مع الماتريدية اختلف في عددها فالبياضي يذكر أنها خمسون مسألة وهو من أئمة الماتريدية[1]، وذكر عبدالرحيم ابن علي المعروف بشيخ زاده أربعين مسألة[2]، وذكر السبكي وتابعه الشيخ الحسن بن عبدالمحسن المعروف بأبي عذبة أنها ثلاث عشرة مسألة، سبع مسائل الخلاف فيها لفظي وست مسائل الخلاف فيها معنوي، والذي يظهر أن حد العدد لا يعطي حقيقة مفصلة فربما ــ كما هو شأن السبكي ــ أجمل في مسألة ما يحتمل التفريق فيها ليكون مسألتين أو أكثر فيتحصل اختلاف العدد كثيرا بمثل هذا، حتى لا يظن أن السبكي فاته مما ذكر

---

(١) انظر إشارات المرام (٢٣ ، ٥٢) .

(٢) انظر الماتريدية رسالة (٤٩٦) .

البياضي سبع وثلاثون مسألة ، فإن الأمر ليس كذلك في حقيقته، والمسائل المشهورة في الخلاف هي ما ذكره السبكي وقد نص بقوله: "تفحصت كتب الحنفية فوجدت المسائل التي بيننا وبين الحنفية خلاف فيها ثلاث عشرة مسألة"[1]، والسبكي محقق في مثل هذا، وهو من كبار أئمة الأشاعرة وهو واسع العلم والمعارف.

ومن هذه المسائل المختلفة بين الأشعرية والماتريدية:

المسألة الأولى: الاستثناء في الإيمان حيث ذهب الأشعري إلى الاستثناء في الإيمان وذهب الماتريدي إلى منعه، وقد عد الشيخ أبو عذبة هذا الخلاف لفظيا إذ الماتريدي منعه دفعا للشك والأشعري قاله تبركا.

وهذا ليس كذلك عند التحقيق إذ الأشعري إنما يستثني؛ لأن الإيمان عنده ما يوافي العبد به ربه وما قبله ليس له اعتبار ولا يعد إيمانا إن أعقبه كفر، وهذا المعنى لا يقول به الماتريدي وإن كان الأشعري بناه على أصله في الصفات الذي هو أصل ابن كلاب والماتريدي يقول بهذا الأصل، والأشعري وإن وافق المشهور عند أهل الحديث في الاستثناء فلم يكن مأخذه فيه قولا لواحد من أئمتهم، إذ هو فرع عن مقالة الكلابية التي تقلدها الأشعري وجماعة من الصفاتية، والماتريدي منع الاستثناء، وطائفة من أهل الحديث يمنعونه باعتبار، بل منعه باعتبار الشك مجمع عليه، ولم يتحصل للماتريدي تسويغه باعتبار؛ لأن الإيمان عنده واحد فقوله في الاستثناء فرع عن قوله في الإيمان وقول السلف في الاستثناء فرع عن قولهم بزيادته ونقصانه وتفاوته، وأن العمل من الإيمان، فليس أحدهما موافقا لأهل الحديث في مقالته.

المسألة الثانية: ذهب الأشاعرة إلى أن الإرادة بمعنى المحبة والرضى، وذهب الماتريدية إلى أن الإرادة لا تستلزم المحبة والرضى، وأبو المعالي الجويني يقول: إن الأشعري لم يسبقه أحد من السلف ــ الصفاتية عنده ــ إلى القول بأن الله أحب المعاصي، وهذا محل تردد فإنه في الموجز حكى الخلاف وذكر الأشعري أن القول بذلك قول ابن كلاب وطائفة، والحق أن الإرادة لا تستلزم المحبة والرضى[2].

(١) الطبقات (٣/٣٧٨) .

(٢) انظر منهاج السنة (٣/١٤ــ ١٦، ١٥٨ــ ١٥٩).

المسألة الثالثة: معرفة الله واجبة بالعقل عند الماتريدية، والأشاعرة يقولون: معرفة الله واجبة بالشرع، ومقالة الماتريدية هنا قريبة من مقالة المعتزلة من وجه، ومقالة الأشاعرة قريبة من مقالة أهل الحديث من وجه، ومقالة المعتزلة المحضة ومقالة أهل الحديث المحضة غير مقالة الماتريدية والأشاعرة.

المسألة الرابعة: الماتريدية يقولون: بالتحسين والتقبيح العقليين، والأشاعرة لا يقولون بالتحسين والتقبيح العقليين، بل يذهبون إلى أن الحسن والقبح يعرف بالشرع ومذهب الماتريدية أقرب إلى المعتزلة، وإن كان ليس على قول المعتزلة تماماً، فإن المعتزلة رتبوا نتائج لقولهم بالتحسين والتقبيح العقليين لا يقول بها الماتريدية، وقول الأشاعرة ليس هو قول أهل الحديث، وإن كان لهم نوع موافقة فيه لأهل الحديث إلا أن نتائج هذا الأصل عند الأشعرية شاركوا في كثير منها الجهمية، ولهذا مال إليهم في الأصل ونتائجه بعض الصوفية الذين يسقطون السوى بالشهود، فطريقة هذا النوع من الصوفية كأبي إسماعيل الأنصاري الهروي في منازله في هذا فرع عن مقالات الجهمية التي يشارك فيها الأشاعرة، والمقصود أن قول الأشاعرة فيه إجمال باعتبار وموافقة لأهل الحديث باعتبار وموافقة للجهم باعتبار، وهؤلاء إنما تحصّل لهم هذا لقولهم في القدر الذي شاركوا الجهم في جملة من موارده، وإن كان القول بالتحسين والتقبيح ليس بالضرورة أن يكون في القدر، لكن وقع في كلام الطوائف على هذا الاعتبار في الجملة.

المسألة الخامسة: ذهب الماتريدية إلى إثبات الحكمة والتعليل في أفعال الله، وذهب الأشعرية إلى نفي ذلك، والخلاف في هذا الأصل مشهور بين الطوائف قبل هؤلاء، فالجمهور من أهل السنة وهو مذهب أئمة الحديث، ومذهب المعتزلة وأكثر المتكلمين والفقهاء إثبات الحكمة والتعليل، والجهمية والأشعرية ومن وافقهم على نفي ذلك، فهذا مجمل الخلاف في المسألة وإن كان بين مقالات الطوائف اختلاف من المثبتة والنافية، فليس قول المعتزلة موافقاً لقول أهل الحديث.

والماتريدي من المثبتة يقول في التوحيد: "من عرف الله حق المعرفة وعلم غناه وسلطانه ثم قدرته وملكه في أنه له الخلق والأمر، عرف أن فعله لا يجوز أن يخرج عن

الحكمة إذ هو حكيم بذاته غني عليم، والذي به الخروج عن الحكمة في الشاهد ويبعث صاحبه عليه جهله أو حاجته، وهما منفيان عن الله فثبت أن فعله غير خارج عن الحكمة"[1]، وأبو منصور الماتريدي لما وافق مثبتة الحكمة والتعليل وهم جمهور الطوائف بين مفارقته لمذهب المعتزلة من جهة فقال: "زعم قوم أنه إذ كان كل مما يعقل لغير نفع فعله يقع فليس بحكيم، ومن فعل فعلا لغير علة فهو عابث فظنوا أن لا يجوز لله أن يبتدأ فعل ضرر بأحد، وأن ذلك يزيل الحكمة عنه، فألزموه في كل فعل يفعله الأصلح لغيره في الدين والأحسن لغيره في العاقبة إذ هو متعال عن قول ينفعه أو عن أن يضره شيء، فلم يروا له الفعل إلا بما ينفع غيره أو يدفع به الضرر عن غيره، فيكون ذلك أيضا علة فعله على ما كان علة فعل كل حيكم منا . . ."[2].

ويريد بذلك المعتزلة الذين رتبوا على هذا الصلاح، والأصلح، والوجوب في حقه سبحانه وتعالى، ومفارقة المعتزلة من هذا الوجه بينة عند الماتريدي لكن له مشاركة لهم في اعتبار الحكمة معنى يقوم بذات الرب يتعلق بقدرته ومشيئته، فهو لا يثبت هذا المعنى وهذا طريق المعتزلة، والأشاعرة يميلون في هذا الأصل للجهمية، والقول في هذا الأصل من المشتبهات عند كثير من الطوائف من أهل الكلام والفقة والأصول والتصوف ضلت فيه أفهام وزلت فيه أقدام، وسيأتي بيان أصول هذا، إنما المقصود هنا أن مقالة الماتريدية ليست على وفق مقالة المعتزلة، وليست على وفق مقالة أهل الحديث فهم في هذا بين المعتزلة وأهل الحديث من مثبتة الحكمة والتعليل، ومقالة الأشعرية ليست مقالة الجهمية ولا مقالة بعض الفقهاء من النفاة، بل هم في هذا بين الجهمية، وطائفة من الفقهاء كابن حزم وطائفة من أصحاب أحمد والشافعي.

المسألة السادسة: اختلف الأشعرية والماتريدية في جواز تعذيب المطيع وإثابة العاصي باعتبار الحكم العقلي، إذ قد اتفقوا على عدم وقوع ذلك شرعا لورود الخبر لكن أيجوز هذا عقلا؟ فالأشعرية قالوا بالجواز، والماتريدية على نفيه وهذا فرع عن المسألة السابقة من وجه، وله وصل بمسائل أخرى.

---

(١) التوحيد (٢١٦).

(٢) التوحيد (٢١٧).

المسألة السابعة: ذهبت الماتريدية إلى عدم جواز تكليف ما لا يطاق، وذهب أكثر الأشعرية إلى جواز ذلك.

المسألة الثامنة: ذهب أكثر الماتريدية إلى أن الاستطاعة تكون قبل الفعل ومعه وذهب الأشعرية إلى أن الاستطاعة تكون مع الفعل وتقارنه فحسب.

المسألة التاسعة: ذهب الأشعرية إلى جواز سماع كلام الله بخلق إدراك في المستمع وأن الله خلق في موسى إدراكا للمعنى الأزلي وذهب الماتريدية إلى عدم ذلك.

المسألة العاشرة: أثبت الماتريدي وجمهور أصحابه الرؤية بدليل السمع، والأشعري وفضلاء أصحابه يثبتونها بالسمع والعقل.

المسألة الحادية عشرة: التكوين صفة أزلية عند الماتريدي، والماتريدية يرجعون صفات الفعل إلى هذه الصفة والتكوين صفة غير المكون، والأشعرية لا يقولون بذلك بل يرون أن التكوين هو المكون، والفعل هو المفعول، والماتريدي من هذا الوجه أقرب إلى أهل الحديث من الأشعري، فإن مقالة الأشعرية مأخوذة عن المعتزلة وهذه من أجود مسائل الماتريدي وإن كان ليس على قول السلف فيها، بل يفارقهم من وجوه ويشاركهم باعتبار.

وهذه المسألة هي أكبر مسائل الخلاف بين المذهبين عند أهل المقالات من المتكلمين، بل إن أبا عبدالله الرازي لم يذكر من الخلاف بين أصحابه والماتريدية شيئا، بل لم يذكر الماتريدي أو الماتريدية بالتصريح في مصنفاته في المقالات "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين" و"محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين"، لكن في المحصل نص على هذه المسألة و لم يصرح باسم الماتريدية، بل قال: "زعم بعض فقهاء الحنفية أن التكوين صفة أزلية لله تعالى، وأن الكون محدث . . ."[1]، ثم ساق قولهم ورده بتعذر تحقيقه وهي طريقة بعض النظار كالرازي وأبي الوليد بن رشد من المتفلسفة.

وفي الجملة فهذه أشهر مسائل الخلاف بين المذهبين، وثمة مسائل أخرى كثير منها الخلاف فيه لفظي، وثمة مسائل أخرى من محال الوفاق بين المذهبين وهي في الغالب جمل من الأصول الكبار تقع مسائل الخلاف تحتها في الجملة.

---

(١) المحصل (٢٦٩).

ومحصل النظر بين المذهبين أنهما خلافان على أقل ما يمكن من الاعتبار في كثــــير من الموارد، بل يتحقق في كثير من المسائل التضاد والتناقض بينهما وإن كان يقع تمـــاثل من أوجه فيتحقق من هذا تحقق النسب الأربع بين المذهبين والله أعلم.

الفصل الثالث

التداخل العقدي في المدرسة الظاهرية وفيه مبحثان :

المبحث الأول :

ترجمة إمام هذه المدرسة داود بن علي الظاهري.

المبحث الثاني :

منظِّر هذه المدرسة أبو محمد ابن حزم وفيه ستة فروع:

الفرع الأول: ابن حزم بين الظاهرية الفقهية والعقدية.

الفرع الثاني: موقف ابن حزم من الطوائف البدعية بين النظرية والواقعية.

الفرع الثالث: موقف ابن حزم من السلف والأئمة بين النظرية والواقعية.

الفرع الرابع: ظاهرة التداخل العقدي عند ابن حزم وأثرها على المتقلدين لمذهبه والمتأثرين به.

الفرع الخامس: موقف ابن حزم من النص في أصول الدين بين النظرية والواقعية.

الفرع السادس: موقف ابن حزم من العقل في أصول الدين بين النظرية والواقعية.

الفصل الثالث : التداخل في المدرسة الظاهرية

المبحث الأول : ترجمة إمام هذه المدرسة داود بن علي الظاهري :

أبو سليمان داود بن علي بن خلف[١] قال ابن خلكان: "المعروف بالظاهري"[٢] الأصبهاني[٣]، قال الخطيب في تاريخ بغداد: "أصبهاني الأصل"[٤] قال الذهبي: "قال أبو محمد ابن حزم: إنما عرف بالأصبهاني؛ لأن أمه أصبهانية"[٥]، ويقال: البغدادي كما يذكره السبكي إذ منشأه ووفاته ببغداد[٦].

ولد في الكوفة[٧]، والمشهور أن مولده سنة مائتين، هذا الذي قدمه الخطيب في تاريخه[٨] والذهبي[٩] والسبكي[١٠] وقيل سنة اثنتين ومائتين[١١]، وقدمه ابن خلكان[١٢]، وقيل: سنة إحدى ومائتين[١٣]، قال الخطيب البغدادي في تاريخه: "كان ورعاً ناسكاً زاهداً"[١٤]، وقال ابن خلكان: "كان زاهداً متقللاً كثير الورع"[١٥]، وقال الذهبي: "الإمام البحر الحافظ العلامة عالم الوقت"[١٦]، وقال السبكي: "كان أحد أئمة

---

(١) انظر تاريخ بغداد (٣٦٩/٨) ، وفيات الأعيان (٢٥٥/٢) ، السير للذهبي (٩٧/١٣) ، طبقات الشافعية للسبكي (٢٨٤/٢) .

(٢) انظر وفيات الأعيان (٢٥٥/٢) .

(٣) انظر السير (٩٧/١٣) ، الوفيات (٢٥٥/٢) .

(٤) انظر تاريخ بغداد (٣٦٩/٨) ، طبقات الشافعية (٢٨٥/٢) .

(٥) انظر السير (٩٨/١٣) .

(٦) انظر الطبقات (٢٨٤/٢ ـــ ٢٨٥) .

(٧) انظر وفيات الأعيان (٢٥٧/٢) ، طبقات الشافعية (٢٨٥/٢) .

(٨) انظر تاريخ بغداد (٢٧٥/٨) .

(٩) انظر السير (٩٨/١٣) .

(١٠) انظر الطبقات (٢٨٤/٢) .

(١١) انظر تاريخ بغداد (٣٧٥/٨) ، طبقات الشافعية (٢٨٤/٢) .

(١٢) انظر وفيات الأعيان (٢٥٧/٢) .

(١٣) انظر وفيات الأعيان (٢٥٧/٢) .

(١٤) انظر تاريخ بغداد (٣٦٩/٨) .

(١٥) وفيات الأعيان (٢٥٥/٢) .

(١٦) السير (٩٧/١٣) .

المسلمين وهداهم"[١]، "سمع: سليمان بن حرب وعمرو بن مرزوق والقعنبي ومحمد ابن كثير العبدي ومسددا، رحل إلى نيسابور فسمع من إسحاق بن راهويه المسند والتفسير ثم قدم بغداد فسكنها وصنف كتبه بها"[٢] هكذا قال الخطيب، وسمع أيضا من أبي ثور والقواريري وطبقتهم، وأخذ عنه: ابنه محمد، وزكريا الساجي ويوسف بن يعقوب الداوودي وعباس بن أحمد المذكر وغيرهم[٣]، وداود بن علي من الأئمة المشاهير وله شأن معروف في الفقه والأصول حتى قيل: انتهت إليه رئاسة العلم ببغداد[٤]، وذكر أنه كان يحضر مجالسه أربعمائة صاحب طيلسان أخضر[٥]، وناظر الكبار وتكلم في المسائل واجتهد، قال أبو عمرو المستملي: "رأيت داود بن علي يرد على إسحاق بن راهويه وما رأيت أحدا قبله ولا بعده يرد عليه هيبة له"[٦]، قال الذهبي: "جمع وصنف وتصدر وتخرج به الأصحاب"[٧].

كان داود شافعيا وكان كثير التعصب للشافعي، وصنف في فضائله كتابين[٨]، ثم مال عن مذهب الشافعي واتخذ مذهبا مستقلا ظاهريا عرف به هو وأتباعه، فهو إمام أهل الظاهر[٩]، وصنف الكتب وناظر على هذا المذهب الذي عرف في المشرق ثم أذاعه ابن حزم في المغرب، وهذا المعنى هو أخص ما في داود بن علي عند أهل العلم والأخبار.

(١) طبقات الشافعية (٢/٢٨٤) .

(٢) تاريخ بغداد (٨/٣٦٩) .

(٣) السير للذهبي (١٣/٩٨) .

(٤) طبقات الشافعية (٢/٢٨٥) .

(٥) المصدر السابق .

(٦) السير للذهبي (١٣/٩٨) .

(٧) المصدر السابق .

(٨) وفيات الأعيان (٢/٢٥٥) ، طبقات الشافعية (٢/٢٨٥) .

(٩) تاريخ بغداد (٨/٣٦٩) ، وفيات الأعيان (٢/٢٥٥) ، السير (١٣/٩٧) .

والمتحقق أن داود بن علي نشأ آخذاً للحديث ثم أخذ كتب الشافعي فأولع بها ومال إليها، قال عمر بن محمد بن بجير الحافظ: سمعت داود بن علي يقول: دخلت على إسحاق وهو يحتجم فجلست فرأيت كتب الشافعي فأخذت أنظر فصاح بي إسحاق إيش تنظر؟ فقلت: ﴿معاذ الله أن نأخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده﴾[1] قال: فجعل يضحك أو يبتسم"[2]، والظن ــ حسب ما في ترجمته ــ أن أخذه لطريقة الشافعي كان مبكراً، فهو وإن نشأ عند أهل الحديث، لكن لم يتخذ إذ ذاك طريقة معروفة ومعروف أن طريقة الشافعي التي اتخذها داود وسط في الجملة بين طريقة أهل الحديث المحضة وطريقة أهل الرأي، ثم إن داود بن علي ترك طريقة الشافعي وأسس مذهباً يقوم على إبطال القياس والرأي والتقليد، فصار رئيس أهل الظاهر، وأسس الاستدلال في منهج داود بن علي الجديد "النص ودليله" مبطلاً غير ذلك من القياس والاستحسان والمصلحة المرسلة وغيرها،وكان في كتبه حديث كثير إلا أن الرواية عنه عزيزة جداً[3].

والمذهب الظاهري أحد المذاهب الذي عرفت في الفقه، ولما عرف هذا المذهب اختلف الناس في الاعتداد بالظاهرية في الخلاف، والمتحصل من أقوال أهل العلم في هذا ثلاثة أقوال ــ كما ذكر ذلك السبكي في الطبقات[4] ــ:

القول الأول: اعتباره مطلقاً وهذا اختيار أبي منصور البغدادي الشافعي، وذكر أنه الصحيح من مذهب الشافعية، وقال ابن الصلاح: إنه الذي استقر عليه الأمر آخراً كما هو الأغلب الأعرف من صنع الأئمة المتأخرين الذي أوردوا مذهب داود في مصنفاتهم المشهورة كالشيخ أبي حامد الاسفراييني والماوردي والقاضي أبي الطيب فلولا اعتدادهم به لما ذكروا مذهبه في مصنفاتهم المشهورة[5].

---

(١) سورة يوسف : آية ٧٥ .

(٢) السير للذهبي (١٣/٩٨ ــ ٩٩) .

(٣) انظر تاريخ بغداد (٨/٣٧٠) .

(٤) انظر طبقات الشافعية (٢/٢٩٠) .

(٥) انظر السير للذهبي (١٣/١٠٦) ، طبقات الشافعية (٢/٢٨٩) .

القول الثاني: عدم اعتباره مطلقاً وهو قول أبي إسحاق الاسفراييني من الشافعية ونقله عن جمهورهم[1]، حتى قال الاسفراييني: "قال الجمهور إنهم ـ يعني نفاة القياس ـ لا يبلغون رتبة الاجتهاد ولا يجوز تقليدهم القضاء"[2]، ونقل أبو منصور البغدادي ذلك عن طائفة من الشافعية[3]، وقال أبو المعالي الجويني: الذي ذهب إليه أهل التحقيق أن منكري القياس لا يعدون من علماء الأمة ولا من حملة الشريعة؛ لأنهم معاندون مباهتون فيما ثبت استفاضة وتواتراً؛ لأن معظم الشريعة صادر عن الاجتهاد ولا تفي النصوص بعشر معشارها وهؤلاء ملتحقون بالعوام[4].

وهذا المذهب مذهب شديد متكثر، وإلا فإن شأن الظاهرية دون ذلك وفي أئمتهم من العلم والديانة وقوة المعرفة بالسنة والآثار، بل وصواب القول شيء معروف مشهور، والمعروف عند المحققين من أهل المذاهب الأربعة أنهم علماء تحكى مقالتهم ويتكلم فيها كغيرها من مقالات الاجتهاد.

قال الذهبي: "قلت هذا القول من أبي المعالي أداه إليه اجتهاده، وهم قادهم اجتهادهم إلى نفي القول بالقياس فكيف يرد الاجتهاد بمثله، وندري بالضرورة أن داود كان يقرئ مذهبه ويناظر عليه ويفتي به في مثل بغداد وكثرة الأئمة بها وبغيرها، فلم نرهم قاموا عليه، ولا أنكروا فتاويه، ولا تدريسه ولا سعوا في منعه من بثه، وبالحضرة مثل اسماعيل القاضي شيخ المالكية وعثمان بن بشار الأنماطي شيخ الشافعية، والمروذي شيخ الحنبلية، وابني الإمام أحمد، وأبي العباس أحمد بن محمد البري شيخ الحنفية وأحمد ابن أبي عمران القاضي، ومثل عالم بغداد إبراهيم الحربي، بل سكتوا له حتى لقد قال قاسم ابن أصبغ: ذاكرت الطبري ـ يعني ابن جرير ـ وابن سريج فقلت لهما: كتاب ابن قتيبة أين هو عندكما؟ قالا: ليس بشيء ولا كتاب أبي عبيد فإذا أردت الفقه فكتب الشافعي وداود ونظرائهما، ثم كان بعده ابنه أبو بكر وابن المغلس وعدة من تلاميذ

---

(١) انظر طبقات الشافعية (٢/٢٨٩) .

(٢) السير (١٣/١٠٥) .

(٣) انظر المصدر السابق .

(٤) المصدر السابق .

داود وعلى أكتافهم مثل: ابن سريج شيخ الشافعية، وأبي بكر الخلال شيخ الحنبلية وأبي الحسن الكرخي شيخ الحنفية، وكان أبو جعفر الطحاوي بمصر، بل كانوا يتجالسون ويتناظرون ويبرز كل منهم بحججه، ولا يسعون بالداودية إلى السلطان بل أبلغ من ذلك ينصبون معه الخلاف في تصانيفهم قديماً وحديثاً"(١)، وهذا كلام محقق متين من الحافظ الذهبي.

وفي الجملة فالقول الذي قاله الجويني: إنهم لا يعدون من علماء الأمة بل يلتحقون بالعوام، إنما قاده عدم معرفة به أو تعصب فإن داود بن علي إمام المذهب إمام مشهور عند سائر الطوائف، قال الذهبي: "وفي الجملة فداود بن علي بصير بالفقه عالم بالقرآن حافظ للأثر، رأس في معرفة الخلاف، من أوعية العلم، له ذكاء خارق وفيه دين متين، وكذلك في فقهاء الظاهرية جماعة لهم علم باهر وذكاء قوي فالكمال عزيز"(٢)، وقال عمدة المتأخرين من الحنبلية تقي الدين ابن تيمية في كلام ذكره في شأن أبي محمد ابن حزم إمام الظاهرية في المغرب، وهو أشهر أعيانهم بعد داود بن علي:"... له من الإيمان والدين العلوم الواسعة الكثيرة ما لا يدفعه إلا مكابر، ويوجد في كتبه من كثرة الاطلاع على الأقوال والمعرفة بالأحوال والتعظيم لدعائم الإسلام ولجانب الرسالة ما لا يجتمع مثله لغيره، فالمسألة التي يكون فيها حديث يكون جانبه فيها ظاهر الترجيح، وله من التمييز بين الصحيح والضعيف والمعرفة بأقوال السلف ما لا يكاد يقع مثله لغيره من الفقهاء"(٣).

القول الثالث: أن قوله معتبر إلا فيما خالف القياس الجلي، وهذا قول أبي عمرو ابن الصلاح من الشافعية(٤)، فإنه قال: "وأرى أن يعتبر قوله إلا فيما خالف فيه القياس الجلي وما أجمع عليه القياسيون من أنواعه بناه على أصله التي قام الدليل القاطع على بطلانها، فاتفاق من سواه إجماع منعقد كقوله في التغوط في الماء الراكد، وتلك المسائل

(١) السير للذهبي (١٣/١٠٥ ـ ١٠٦).

(٢) السير للذهبي (١٣/١٠٧ ـ ١٠٨).

(٣) الفتاوى لابن تيمية (٤/١٩ ـ ٢٠).

(٤) انظر طبقات الشافعية (٢/٢٩٠).

الشنيعة وقوله: لا ربا إلا في الستة المنصوص عليها فخلافه في هذا أو نحوه غير معتد به؛ لأنه مبني على ما يقطع بطلانه"[1].

وهذا مذهب يتعذر تحقيقه في أعيان المسائل، فإن المسألة المعينة التي خالف فيها الظاهرية لها حالان:

الأول: أن يتحقق فيها إجماع سابق لداود بن علي وأتباعه فهنا لا يعتبر قولهم لافتياته وخروجه عن الإجماع السابق ، وهنا ليس لداود والظاهرية اختصاص بل هذا يقال في كل من خالف هذا الإجماع المعين ولو كان ليس ظاهرياً، بل شافعياً أو مالكياً أو حنفياً أو حنبلياً.

وعلى هذا المعنى تخرج المسائل التي بالغ بعض من زاد في هؤلاء بالإبطال، وهذه في الجملة مسائل معروفة، ومن ذلك ما حكى بعض الشافعية كأبي عمرو ابن الصلاح في كلامه المتقدم أن داود يجوز التغوط في الماء الراكد؛ لأن النبي ﷺ نهى عن البول فيه[2]، وهذا إن صح قيل فيه ما تقدم، وهو مما لم يعرف ثبوته عنه، وفي صحته عنه نظر، ولهذا تردد النووي في نسبته إليه[3]، وابن حزم تكلم في هذه المسألة بطريقته الظاهرية وذكر عجباً لكنه لم يقل بهذا ولا حكاه عن داود أو أحد من أصحابه[4].

الثاني: ألاّ يتحقق في المسألة إجماع فهنا قولهم كقول غيرهم، إذ هذه المسائل لا بد أن يكون قولهم فيها مبنياً على أصل معتبر فإن داود بن علي وأتباعه لم يعرف أنهم قرروا أصلاً باطلاً استعملوه في الاستدلال، وإنما الذي أخذه الناس عليهم إبطالهم لبعض معتبرات الاستدلال كالقياس، وإلا ليس عندهم أصل ثبوتي تخرج عليه المسائل إلا وهو معتبر معروف عند سائر الطوائف، وهذا بيِّن فيما شرحه ابن حزم في طريقتهم في مصنفه المشهور "الإحكام في أصول الأحكام" وإذا كان كذلك فإن ما يعولون عليه في هذه المسائل هو أصل مرتضى، إما مما هو عندهم من دليل النص وهو سبع صور

---

(١) نقله عنه الذهبي في السير (١٣/١٠٦ ــ ١٠٧) .

(٢) حديث "لا يبولن أحدكم في الماء الدائم . . "، البخاري (١/٩٦) رقم(٢٣٩)، مسلم (١/١٩٨) رقم(٢٨٢).

(٣) المجموع للنووي (١/١١٨) .

(٤) المحلى لابن حزم (١/١٣٥) .

يذكرها ابن حزم في أحكامه[1]، والذي كثير منه عند طائفة من كبار أهل العلم نـوع من القياس عند التحقيق، وهذا متحقق في بعض صوره التي ذكر ابن حزم، فإنها مـن قياس الشمول المشهورة عند أهل المنطق والنظر والقياس، وقياس الشمول وقياس التمثيل متلازمان في مثل هذه الصورة التي ذكرها ابن حزم فيما هو معروف بضبط مقدمتـين يصح منهما نتيجة ليست منصوصة في أحدهما[2]، وإذا لم يستصحبوا ما هو من دليـل النص، وهو في صوره السبع التي ذكر ابن حزم ليس شيء منها مستنكراً عند طائفة من الطوائف الفقهية استصحبوا البراءة الأصلية كما يشرح ذلك ابن حزم في إحكامه[3].

وإبطال الظاهرية للقياس مع شدته لا يستلزم إبطال قولهم فيما كان من المسـائل يستعمل فيه القياس، فإن هذا النوع من المسائل التي لا نص فيها مما يسوغ الاجتـهاد فيها وإذ صح استعمال القياس فيها صحّ استعمال نوع آخر من الاستدلال ، ولهـذا لا يُتصور قوام لهذا يمكن أن يُعتبر فيه قول ابن الصلاح في الظاهرية قـولاً، إلا بفـرض مسائل يكون دليل سائر الأقوال المختلفة أوجه من القياس، ويكون الظاهرية على قـول ليس معولهم القياس ، وهذا لم يقع في شيء من المسائل الشرعية عند التحقيـق، ولـو فرض وقوعه أمكن القول باعتبار قولهم كما اعتبر قول غيرهم؛ لأن القياس ليس مـن القواطع التي يُصار إليها كالنص ، بل هو عند مثبتته دليل متأخر، وكثير مـن مثبتتـه يقدِّمون عليه أقوال الصحابة كما يقع ذلك في فقه كثير من أئمـة الحديـث كـأحمد وغيره، وإن كان لا يصح ما أطلقه بعض أصحابه المتأخرين أنه يقدم قول الصحابي على كل ما يقوله المتأخرون أنه من القياس ويعدونه من صوره، وأحمد وإن كان يعظم أقوال الصحابة أكثر من تعظيمه للقياس فإن بعض صوره كان أحمد يقدمها تارة على بعـض مقالات الصحابة، ومن بلغه ما عرف عن أحمد من تعظيم أقوال الصحابة أكـثر مـن

(١) انظر الإحكام (٥/٩٨ ــ ٩٩) .

(٢) انظر الإحكام لابن حزم (٥/٩٨) .

(٣) انظر الإحكام (٥/٥ ــ ٤٧) .

القياس، يظن أنّ كل ما قال أهل الكلام الذين صنّفوا في أصول الفقه كعبد الجبار بن أحمد في العمدة وأبي الحسين البصري في المعتمد وأبي المعالي في البرهان، وأبي حامد الغزالي في المستصفى، والرازي في المحصول وأبي الحسن الآمدي في الأحكام وغيرهم ومن نقل عنهم ذلك من أصحاب أحمد، يظن أنّ ما ذكره هؤلاء وأمثالهم من صور القياس يكون سائرها عند أحمد مؤخراً عن ما هو من أقوال الصحابة، وهذا من أغاليط بعض المتأخرين.

وفي الجملة فما يعلم بالضرورة سقوطه من مقالات الظاهرية في مسائل الشريعة لا بد أن يكون مخالفاً لإجماع سابق لداود بن علي فضلاً عن غيره منهم، وما كان ليس كذلك فهو من مسائل خلاف الناس، وما يدعي بعض الشافعية أنهم مالوا عن الإجماع فيه ليس جميعه كذلك، وكثير منه لا يصح فيه إجماع، بل إن الإجماع الذي يعتد به في بعض صوره خلاف في سائر المذاهب، فإن الإجماع وإن كان في نفس الأمر حجة من أصدق الحجج فإن الشأن فيما يمكن تحققه من الإجماع، وهذه مسألة نزاع مشهورة والمقصود أن ما ذكره ابن الصلاح قول معتاص التحقيق وإن كان في ظاهره وسطياً.

ولذا فإن الذهبي لم يذكر في الاعتداد بالظاهرية إلا قولين: الاعتداد، وعدمه مع علمه بمقالة ابن الصلاح[1]، ولهذا قال معلقاً على كلام أبي عمرو ابن الصلاح الذي تقدم نقله عنه: "قلت: لا ريب أن كل مسألة انفرد بها وقطع ببطلانها قوله فيها، فإنها هدر وإنما نحكيها للتعجب، وكل مسألة عضدها نص وسبقه إليها صاحب أو تابع فهما من مسائل الخلاف فلا تهدر"[2].

والمحصل فيه هذا أن ما تكلم به بعض أهل العلم من عدم الاعتداد بالظاهرية في الخلاف قول لا يصح إطلاقه، و لم يعرف عن أحد من طبقة داود أو طبقة الذين أخذوا عنه أنه قال ذلك، بل لم ينقل عن أئمة أهل الحديث ذم لداود في هذا، وإنما ذمُّوه بمسائل تكلم فيها في مسألة القرآن، وذمه من ذمه بميله لأهل الكلام، ومع هذا كله ففي طريقة الظاهرية ومسائلهم في الفقه والشريعة مقالات مستنكرة عند أئمة السنة والفقه

(١) انظر السير (١٣/١٠٤، ١٠٦ — ١٠٧).

(٢) السير (١٣/١٠٧).

وفي أصولهم ضيق في الاستدلال، خرجوا منه باستصحاب الحال والبراءة الأصلية، ولهم مقالات وأصول محمودة، لكنهم في هذا تابعون لغيرهم في أصله مسبوقون إلى مثله وهذا يظهر في طريقتهم التي صنفها ابن حزم في الأحكام، ومسائلهم التي ذكرها في المحلى والله أعلم وأحكم.

وهذه الطريقة الظاهرية في الفقه هي التي عرف بها داود بن علي، أما في أصول الدين فلم يعرف له اختصاص بمذهب، أو اتخاذ لمذهب من مذاهب المتكلمين، بل كان على ما عرف من حاله على السنة وطريقة أهل الحديث في الجملة، وقد كان مثبتاً للصفات، ليس فيه في هذا تجهم أو اعتزال، بل إنه ممن حكى الإجماع على القول بإثبات علو الباري سبحانه، والقول بأن الله يرى في الآخرة، والقول بأن القرآن كلام الله غير المخلوق[1]، كما أنه من مثبتة الصفات الفعلية التي تكلم عبدالله بن سعيد بن كلاب بنفيها على جهة الاختصاص[2]، وهذا من تحقيقه طريقة أهل الحديث، فإن هذا النوع كثر وهْم كثير من الفضلاء فيه، والذي أخذ عليه أمران:

الأول: عنايته بالجدل والمناظرة بشيء من الكلام للخصوم، قال أبو زرعة وذكر قول الشافعي في ذم الكلام والمتكلمين والنهي عن مجادلتهم، قال: "ترى داود هذا؟ لو اقتصر على ما يقتصر عليه أهل العلم لظننت أنه يكمد أهل البدع بما عنده من البيان والآلة ولكنه تعدى"، وذكر ذلك الخطيب في قصة في هذا الشأن[3].

وفي الجملة فهذا نوع اجتهاد، وليس هو من الشناعات التي يغمط بها الرجل في عقيدته، إذ المشهور عن أئمة السنة والحديث إذ ذاك ما ذكر الشافعي وهم أعلم وأحكم، فإن هذا أمر يقدر بقدره واعتبار المصلحة فيه، وإلا فإن بيان الحق وإبطال الباطل مما يتفق أهل الحديث على فضله ولزومه، فإن الذي أحبوا تركه لا يخل بهذا الأصل، ومعه فمن اجتهد في هذا فطريقته لها مأخذ، فإن هذا الباب ليس مما هو من المصالح المحضة بل السلوك فيه على تقديم أصح المصلحتين ودرء أشد المفسدتين.

---

(١) انظر درء التعارض (١/٢٤٥) .

(٢) انظر درء التعارض (٢/١٩) .

(٣) تاريخ بغداد (٨/٣٧٣) .

وجمهور الأئمة أخص بفقه هذا الباب، وما هو الأصلح فيه من داود.

الثاني: وهو الذي اشتهر ذم داود به وهو قوله في القرآن، فإن من المتحقق أنه كان من مثبتة كلام الله ويقول بأن القرآن غير مخلوق، بل حكى الإجماع على هذا[1] والقرآن عنده كلام الله حروفه ومعانيه[2]، إلا أنه قال مقالتين من المقالات المجملة التي كان أئمة الحديث الكبار كأحمد بن حنبل وغيره ينهون عنها، إذ قال داود: "القرآن محدث"، وهذا قول مجمل، ومن المتحقق أن داود لم يرد به أنه مخلوق، فإنّ هذا مما يعلم براءته منه، بل قد حكى الإجماع على أن القرآن غير مخلوق، ومن حكى عنه غير خلق القرآن فقد كذب عليه، وذكر الخطيب في تاريخه[3] وغيره[4] أن داود بن علي أظهر في نيسابور أن القرآن محدث، وكان يداري في ذلك في بغداد، فكتب محمد بن يحيى إلى الإمام أحمد في شأنه هذا، قال أبو زرعة: وكتب إلى محمد بن رافع، ومحمد بن يحيى وعمرو بن زرارة، وحسين بن منصور، ومشيخة نيسابور بما أحدث هناك، فكتمت ذلك لما خفت من عواقبه ولم أبد له شيئاً من ذلك ، فقدم بغداد ـ يعني داود ـ وكان بينه وبين صالح بن أحمد بن حنبل حسن، فكلم صالحاً أن يتلطف له في الاستئذان على أبيه، فأتى صالح أباه فقال: رجل سألني أن يأتيك، فقال: ما اسمه؟ قال: داود قال: من أين هو؟ قال: من أصبهان، فكان صالح يروغ عن تعريفه، فما زال الإمام أحمد يفحص حتى فطن به، فقال: هذا قد كتب محمد بن يحيى في أمره إنه زعم أن القرآن محدث فلا يقربني، فقال: يا أبه إنه ينتفي منه وينكره، فقال: محمد بن يحيى أصدق منه لا تأذن له[5].

فهذه من المقالات المجملة التي لا يسوغ إطلاقها وإطلاقها يوهم خلق القرآن ولذا ذمه أحمد وغيره بذلك.

---

(١) انظر درء التعارض (٢٤٥/١) .

(٢) انظر منهاج السنة النبوية (١٠٦/٢) ، درء التعارض (٢٦٧/١) .

(٣) انظر تاريخ بغداد (٣٧٤/٨) .

(٤) انظر السير للذهبي (٩٩/١٣) .

(٥) القصة كاملة في تاريخ بغداد (٣٧٣/٨ـ ٣٧٤)، السير (٩٩/١٣)، طبقات الشافعية (٢٨٥/٢ـ ٢٨٦).

ونقل عن داود مقالة أخرى في القرآن حيث تكلم في اللفظ وقال: اللفظ بالقرآن مخلوق(١)، وذكر الخطيب وغيره أنه سئل عن القرآن ، فقال داود: أما الذي في اللوح المحفوظ فغير مخلوق، وأما الذي بين الناس فمخلوق(٢).

قال الذهبي عقب جواب داود هذا: "هذه التفرقة والتفصيل ما قالها أحد قبله فيما علمت"(٣)، وهو تفصيل محدث، وما زال أهل السنة والحديث يطلقون القول: القرآن كلام الله غير مخلوق، وليس في هذا اشتباه يستدعي التفصيل، مع إطباق السلف أن أفعال العباد مخلوقة، وكانت المعتزلة تنفي خلق الأفعال، وتقول بخلق القرآن.

وأما قول اللفظ بالقرآن مخلوق ، فهذه مسألة اللفظ، وقد غلط فيها بعض الفضلاء مع إيمانهم بأن كلام الله غير مخلوق، وأن القرآن كلام الله حروفه ومعانيه وإيمانهم بأن أفعال العباد مخلوقة مخالفين في الأول قول الجهمية والمعتزلة، ومخالفين في الثاني قول القدرية من المعتزلة وغيرهم.

ولما كان اللفظ مجملاً قد يراد به فعل العبد الذي هو مخلوق، وقد يراد به المقروء الذي هو كلام الله غير مخلوق، وصار هذا من المجملات، والتي يشغب بها من يقول بخلق القرآن، أو يقول بنفي خلق الأفعال الآدمية صار مسلك الكبار ممن أدرك هذه المسألة من أئمة السنة والحديث، ومقدمهم في هذا أبو عبدالله أحمد بن حنبل وغيره من الكبار ينهون عن مسألة اللفظ والقول فيها(٤)، وذكر اسماعيل بن الفضل الأصبهاني أن أول من قال باللفظ، وقال ألفاظنا بالقرآن مخلوقة حسين الكرابيسي، فبدعه الإمام أحمد ووافقه على تبديعه علماء الأمصار.

ومراده فيمن عرف بالسنة وإلا فإن أول من أطلق أن اللفظ بالقرآن مخلوق هم من أعيان الجهمية(٥).

---

(١) درء التعارض (١/٢٦٦ — ٢٦٧) .

(٢) تاريخ بغداد (٨/٣٧٤) ، السير (١٣/١٠٠) .

(٣) السير (١٣/١٠٠) .

(٤) انظر السنة لعبد الله بن أحمد (١/١٦٣) .

(٥) الفتاوى (لابن تيمية (٨/٤٠٧) .

وإنكار الأئمة قولة: "اللفظ بالقرآن مخلوق" أشد من إنكارهم "اللفظ بالقرآن غير مخلوق"، فإن الأولى هي من مقالات الجهمية وهم يريدون بها أن القرآن مخلوق، وهذا هو المتبادر عند الإطلاق، فإن اللفظ مصدر لفظ يلفظ لفظاً، وشاع ذلك في الملفوظ المتلو، وإن كان يستعمل في حركة العبد وفعله[1].

ولهذا قال أحمد بن حنبل وأبو زرعة وأبو حاتم وغيرهم: من قال: لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي، وفي الجملة فذم من يقول بأن اللفظ بالقرآن مخلوق متواتر، قال: الإمام ابن تيمية: "وهذا محفوظ عن الإمام أحمد، وإسحاق، وأبي عبيد، وأبي مصعب الزهري، وأبي ثور، وأبي الوليد الجارودي، ومحمد بن بشار، ويعقوب بن إبراهيم الدروقي، ومحمد بن يحيى بن أبي عمر العدني ومحمد بن يحيى الذهلي ومحمد بن أسلم الطوسي وعدد كثير لا يحصيهم إلا الله من أئمة الإسلام وهداته"[2]، وقد ذكر أبو القاسم اللالكائي هذا عن أكثر من خمسين من الأعيان الكبار[3].

وهذه الجملة تكلم بها بعض ممن يخالف الجهمية في القرآن ومرادهم باللفظ فعل العبد وحركته، وحسين الكرابيسي وداود بن علي أشهر من تكلم بذلك من هؤلاء[4]، ونسب ذلك للبخاري ولم يصح عنه في شيء من كلامه[5]، وبسبب هذا الزعم على البخاري حصل بينه وبين محمد بن يحيى الذهلي ما حصل والبخاري صنف "خلق أفعال العباد" وقرر فيه أن أفعال العباد مخلوقة، وأن القرآن كلام الله غير مخلوق وفرق بين صوت القاري، والصوت الذي ينادى به الله على طريقة محققة مهدية .

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٣٠٦/١٢ ــ ٣٠٧) .

(٢) الفتاوى (٤٢١/١٢) .

(٣) انظر شرح أصول أهل السنة للالكائي (٣٤٩/٢ ــ ٣٥١) .

(٤) درء التعارض (٢٦٧/١) .

(٥) جزم الإمام ابن تيمية أنه مفترى عليه الفتاوى (٣٦٤/١٢) ، قال : " افترى بعض الناس على البخاري الإمام صاحب الصحيح أنه كان يقول لفظي بالقرآن مخلوق وجعلوه من اللفظية " .

ولما شاع في الناس القول: بأن اللفظ مخلوق في كلام متأخري الجهمية ومن وافقهم على قولتهم مع معارضته لهم في حقيقة قولهم، قال طائفة من أصحاب السنة المعروفين: اللفظ بالقرآن غير مخلوق، يريدون به إبطال المقالة التي تكلم بها الجهمية ومراد هؤلاء: أن القرآن المسموع غير مخلوق؛ لأنه كلام الله عند السلف بحرف وصوت مسموع، وليس مرادهم صوت العبد، وهذا معروف عن محمد بن يحيى الذهلي، ونقل عن أبي حاتم الرازي وأبي زرعة الرازي ومحمد بن داود المصيصي من شيوخ أبي داود، وتقلد هذا جماعة من أتباع السنة والحديث كأبي عبدالله بن منده وأهل بيته وأبي عبدالله ابن حامد وأبي نصر السجزي وأبي إسماعيل الأنصاري الهروي وأبي يعقوب الفرات الهروي وأبي العلاء الهمذاني وأبي الفرج المقدسي وغيرهم[١].

والمحققون من أهل الحديث ينهون عن هذا وهذا، أما الأول فلأنه من مقالات الجهمية، وأما الثاني فلأنه لم يتكلم به أحد ممن سبقهم من السلف مع كلامهم في القرآن وردهم على المخالفين، وبهذا أنكر الإمام أحمد على أبي طالب، فقد ذكر الخلال قال: أخبرني أبو بكر المروذي قال: بلغ أبا عبدالله عن أبي طالب أنه كتب إلى أهل نصيبين: إن لفظي بالقرآن غير مخلوق، قال أبو بكر فجاءنا صالح بن أحمد فقال: قوموا إلى أبي، فجئنا فدخلنا على أبي عبدالله، فإذا هو غضبان شديد الغضب، قد تبين الغضب في وجهه فقال: اذهب فجئني بأبي طالب، فجئت به فقعد بين يدي أبي عبدالله وهو يرعد، فقال: كتبت إلى أهل نصيبين تخبرهم عني أني قلت: لفظي بالقرآن غير مخلوق؟! فقال: إنما حكيت عن نفسي، قال: فلا يحل هذا عنك ولا عن نفسي فما سمعت عالماً قال هذا . . . فخرج أبو طالب فلقي جماعة من المحدثين فأخبرهم أن أبا عبدالله نهاه أن يقول: لفظي بالقرآن غير مخلوق[٢]، والمقصود أن هذه المقالة معروفة عن أحمد وغيره من الكبار كالبخاري وغيره[٣].

(١) درء التعارض (١/٢٦٢ ــ ٢٦٦) ، الفتاوى لابن تيمية (١٢/٣٦١) .
(٢) ذكره عنه الإمام ابن تيمية (١٢/٣٦٠) .
(٣) الفتاوى (١٢/٤٢١ ــ ٤٢٢) .

والإمام أحمد قال: من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع. والنقل عنه في هذا المعنى معروف من رواية كبار أصحابه كعبدالله وصالح ابني أحمد، والمروذي، وفوران، وأبي طالب، وأبي بكر بن صدقة وخلق غير هؤلاء، وقد جمع أبو بكر المروذي بعد مماته كلامه في ذلك، وكلام أئمة أصحابه كأبي داود السجستاني، والفضل بن زياد، ومحمد بن إسحاق الصنعاني، ومثنى بن جامع الأنباري وغير هؤلاء، وبيّن أن القول في اللفظ بهذا أو ذاك بدعة(١).

قال محمد بن جرير الطبري: "أما القول في ألفاظ العباد بالقرآن، فلا أثر فيه نعلمه عن صحابي مضى ولا تابعي قفا، إلا عمن في قوله الشفاء والعفاء، وفي اتباعه الرشد والهدى، ومن يقوم لدنيا مقام الأئمة الأولى أبي عبدالله أحمد بن حنبل . . ."، قال ابن جرير: "وسمعت جماعة من أصحابنا يحكون عنه أنه كان يقول: من قال: لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي، ومن قال: غير مخلوق فهو مبتدع، قال ابن جرير: ولا قول في ذلك عندنا يجوز أن نقوله غير قوله . . ."(٢).

ومع هذا فلعظم مقام أحمد فإن كل واحدة من الطائفتين الذين قالوا: اللفظ مخلوق، والذين قالوا: اللفظ غير مخلوق ممن هو في القرآن على مذهب السلف ينتحل جماعة من هؤلاء، وهؤلاء مذهب أحمد في اللفظ، ويرون أن ما قرروه هو مذهب أحمد للإجمال والاشتباه في هذا، فصار لها ينتسب إليه في هذا ويتأولون كلامه في هذا كما فعل أبو الحسن الأشعري في التلاوة وأنها مخلوقة؛ لأن الكلام عند الأشعري معنى في النفس ليس بحرف ولا صوت، فصار يقول: الحروف والتلاوة مخلوقة ويتأوله على أحمد، وتبعه عليه القاضي أبو بكر ابن الطيب من أصحابه، ومثل هذا في كلام أبي ذر الهروي، والقاضي عبدالوهاب المالكي، وقبل ذلك في كلام أبي بكر البيهقي، فإنه حكى عن أحمد أنه يقول: اللفظ بالقرآن مخلوق، وتأول ما استفاض عنه من الإنكار في ذلك وأبو نصر السجزي يقول بذلك ويقول: إن أحمد رجع إلى ذلك وليس في كلامه سند صحيح إلى أحمد في رجوعه، بل المجزوم به هو ما تواتر عن أحمد من تركه

(١) الفتاوى لابن تيمية (١٢/٣٦٠) .

(٢) نقله عنه ابن تيمية في الفتاوى (١٢/٤٢٣) .

لهذا وهذا، وتشديده في ذلك[1].

ومع هذا فإن الإمام أحمد وإن قال هو وغيره بأن من قال: اللفظ بالقرآن مخلوق فهو جهمي، لم يريدوا بذلك أن كل من أطلق هذا يكون جهميا حكمه حكم الجهمية ويكون من أهل البدع والأهواء، ولا يضاف إلى السنة والجماعة إلا إن كان مراده بذلك: القرآن أي أن القرآن مخلوق، فيريد باللفظ الملفوظ، كما هو مراد من تكلم باللفظ من الجهمية، أما من قال ذلك ممن يقول بقول أهل الحديث والسلف في القرآن: وأن كلام الله غير مخلوق حروفه ومعانيه، كما هو شأن داود بن علي الظاهري، فإن مثل هذا لا يعد جهميا بالإطلاق، ولا يقال فيه حكم الجهمية المعروف عند أئمة السنة والحديث، ولا يعد من أهل البدع والأهواء بإطلاق حتى لا يضاف للسنة والجماعة، بل هو من أهل السنة والجماعة، وإن كان قوله بدعة ومقالته من مقالات الجهمية فهو وافقهم في القول، ووافق أهل الحديث والسلف في المعنى والعقد فبدعته هذه هي من بدع الأقوال وليست من بدع العقائد، ومثل ذلك من تكلم ممن عرف بموافقة السلف في القرآن، وقال مع هذا: اللفظ غير مخلوق وهو أشهر عند بعض الكبار من المتقدمين وعند كثير من أصحاب الأئمة، وقد قال أحمد وغيره: من قال هذا فهو مبتدع.

فهو وغيره من الكبار لم يريدوا أنه من أهل البدع والأهواء حتى لا يضاف إلى السنة والجماعة، كيف وقد قال ذلك بعض كبار أئمة السنة والحديث المجمع عليهم كمحمد بن يحيى الذهلي، وأبي حاتم الرازي وغيرهما، وإنما المراد عند أحمد: أن هذا من المقالات المبتدعة، فهذا القول مبتدع، وإلا فصاحبه الموافق للسلف في القرآن كمن تقدم ذكرهم، هم من أهل السنة والجماعة وقولهم من بدع الأقوال وليس من بدع العقائد ومرادهم ومراد داود بن علي مراد صحيح بإجماع أهل السنة والحديث أحمد وغيره.

فهذا محصل ما تكلم فيه في اللفظ، وما قاله داود بن علي فيها، وهي أشد ما أخذ على داود بن علي، وظاهر أمره أنه على طريقة أهل الحديث في أصوله ومقالاته، ولهذا فإن من عرض لذكره ينعى عليه قوله في اللفظ، والذين صنفوا في المقالات كأبي

---

(١) الفتاوى (١٢/٣٦١ — ٣٦٤) .

الحسن الأشعري، ومن جاء بعده كعبد القاهر البغدادي والشهرستاني، وأبي عبدالله الرازي وغيرهم، لم يختصوه بمقالات في أصول الدين إلا ما كان في مسألة اللفظ، وإن كان غلط عليه وأضيف إلى الكلابية في هذا، وقوله ليس على قولهم، بل على قول أهل الحديث، وأبو الحسن الأشعري يسوي بين المحبة والمشيئة، وأبو المعالي الجويني يقول: إن أبا الحسن أول من قال من السلف إن الله أحب المعاصي، وهذا نتيجة التسوية، إلا أن أبا الحسن الأشعري ذكر القولين في الموجز، ونسب القول بالتسوية إلى عبدالله بن سعيد ابن كلاب وداود بن علي(١)، فإن صح هذا عن داود فإنه مما يؤخذ عليه وهو من أصول القدرية الكبار، والأقرب عدم صحته، و لم يذكره أهل الحديث عنه.

وفي الجملة فأئمة الحديث لم يعرف لهم ذم لداود من جنس ذمهم لأعيان الجهمية والمعتزلة والقدرية، بل هو معروف عندهم، وإن كان كبارهم يذمون بعض حاله التي تقدم، فهو من جهة المحصل في الجملة من فضلاء أهل السنة وكبارهم، وله رواية في الحديث ذكر الخطيب(٢) وغيره(٣) طرفا منها.

ولداود بن علي مصنفات منها: "الإيضاح" خمسة عشر مجلدا و"الإفصاح" و"الأصول"، و"الدعاوى"، وهو مصنف كبير في الفقه، و"الذب عن السنة والأخبار"، في أربع مجلدات، و"الرد على أهل الإفك"، و"صفة أخلاق النبي"، و"الإجماع" و"إبطال القياس"، و"خبر الواحد وبعضه موجب للعلم"، و"المتعة"، و"إبطال التقليد"، و"المعرفة"، و"العموم والخصوص"، وغيرها، نقل ذلك الحافظ الذهبي(٤).

توفي على المشهور سنة سبعين ومائتين ودفن في منزله(٥)، قيل كان ذلك في

(١) انظر منهاج السنة (٣٦٠/٥) .

(٢) انظر تاريخ بغداد (٣٧٠/٨) .

(٣) انظر طبقات الشافعية للسبكي (٢٨٧/٢ ـ ٢٨٩) .

(٤) انظر السير (١٠٤/١٣) .

(٥) انظر تاريخ بغداد (٣٧٥/٨) .

رمضان[1] وقيل في ذي القعدة[2]، وقيل دفن بالشونيزية هكذا قال ابـــن خلكـــان[3]، والأول هو الذي ذكر الخطيب في تاريخه[4]، وذكر له مبشرة لطيفة ذكرها الخطيـــب[5] وابن خلكان[6].

---

(١) انظر السير للذهبي (١٣/١٠٨) .

(٢) انظر وفيات الأعيان (٢/٢٥٧) .

(٣) انظر وفيات الأعيان (٢/٢٥٧) .

(٤) انظر تاريخ بغداد (٨/٣٧٥) .

(٥) انظر تاريخ بغداد (٨/٣٧٥) .

(٦) انظر وفيات الأعيان (٢/٢٥٧) .

المبحث الثاني: منظِّر هذه المدرسة أبو محمد ابن حزم:

من المسلم عند سائر المطالعين والناظرين، أن أبا محمد ابن حزم هو المنظِّر، والمفصِّل لمدرسة الظاهرية التي وضع داود بن علي أصولها الأولى في التشريع ومقاصده فجاء ابن حزم ليشرح هذا المقام، ويتمم ما قاله أئمة الظاهرية قبله من أهل المشرق داود ابن علي وغيره، إلا أنه مع علو شأنه في هذا المقام قصد إلى إتمام الظاهرية وتأصيل شموليتها في الاعتقاد والتشريع، وهذا يعد أخص امتياز ابن حزم عمن تقدمه من الظاهرية، وما أوجده هذا من الغلط في كلام أبي محمد ابن حزم في الأصول، وهذا المقصد بيانه في هذه المسائل بعد هذا لكن قبل الأخذ فيها يَجْمل المعرفة بأبي محمد ابن حزم.

هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد، ويزيد هذا فارسي الأصل من موالي بني أمية[1]، ويذهب جملة من كبار المؤرخين إلى أن جده يزيد فارسي أسلم، وهو من موالي الأمويين، قال ابن خلكان: "وجده يزيد أول من أسلم من أجداده وأصله من فارس، وجده خلف أول من دخل الأندلس من أجداده"[2]. وقال ابن كثير: ". . .يزيد مولى يزيد بن أبي سفيان صخر بن حرب الأموي، أصل جده[3] من فارس"[4]. وقال ابن حجر: "علي ابن أحمد بن سعيد بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي . . ."[5]. ويقول الحميدي عن ابن حزم: "أصله من الفرس، وجده الأقصى في الإسلام اسمه يزيد مولى ليزيد بن أبي سفيان"[6]، وعلى هذا أكثر من تكلم عنه كياقوت الحموي

(١) انظر تذكرة الحفاظ للذهبي (١١٤٦/٣)، البداية والنهاية لابن كثير (٩١/١٢)، وفيات الأعيان (٣٢٥/٣).

(٢) وفيات الأعيان (٣٢٥/٣).

(٣) يعني ابن حزم.

(٤) البداية والنهاية (٩١/١٢).

(٥) لسان الميزان (١٩٨/٤).

(٦) جذوة المقتبس للحميدي (٣٠٨).

في معجم الأدباء[1]، واليافعي في مرآة الجنان[2]، والمقري التلمساني في نفح الطيب[3] وابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب[4].

وكأن هذا هو المشهور والمقرب لهذا التوارد، وخالف في هذا بعض المؤرخين ولا سيما من المغاربة كابن سعيد صاحب المغرب، فإنه قال: "وكان متشيعا في بني أمية منحرفا عن سواهم من قريش وادعى أنه من الفرس وهو خامل الأبوة من عجم لبلة"[5]، ومثل هذا النص واضح التحامل، والمتعقل يدري أنه لن يتكثر بنسب في فلوس وصل إلى العرب بالولاء ليرتفع به عن أصل في عجم الأندلس!!، وكثير من المستشرقين يميلون إلى أنه من أصل الأندلس وهذا أيضا يوجبه عندهم النزعة العرقية ليضاف إليهم فإن هذا يقويه الأوربيون وخاصة المستشرقة الأسبان أمثال المؤرخ الأسباني سانتشث[6].

وقد ولد أبو محمد بن حزم بقرطبة في الجانب الشرقي من ربض منية المغيرة كما كتبه ابن حزم نفسه إلى صاعد بن أحمد[7]، وقد كانت ولادته كما أفاد أبو محمد بهذا صاعد بن أحمد: "قبل طلوع الشمس وبعد سلام الإمام من صلاة الصبح آخر ليلة الأربعاء آخر يوم من شهر رمضان المعظم وهو اليوم السابع من نوفمبر سنة أربع وثمانين وثلاثمائة، وتوفي سنة ست وخمسين وأربعمائة"[8].

وقد نشأ في ظل وزارة أبيه أحمد بن سعيد على قدر منيف من الترف والجدة كما يذكره ويشرح أحواله في النشأة في كتابه "طوق الحمامة"، وهو رسالة فاضلة في الأدب والتربية، وقد عاش أول شبابه بين يدي النساء. قال في طوق الحمامة: "وبيت في

(١) انظر معجم الأدباء (١٢/٢٣٥).

(٢) انظر مرآة الجنان (٣/٧٩).

(٣) انظر نفح الطيب (٤/٢٨٣).

(٤) انظر شذرات الذهب (٤/٢٩٩).

(٥) انظر المغرب في حلى العرب لابن سعيد المغرب (١/٣٥٥).

(٦) انظر دراسات عن ابن حزم، الطاهر المكي (١٤٣).

(٧) انظر الصلة لابن بشكوال (٢/٣٩٦).

(٨) انظر الصلة لابن بشكوال (٢/٣٩٦).

حجورهن، ونشأت بين أيديهن، و لم أعرف غيرهن، ولا جالست الرجال إلا وأنا في حد الشباب وحين تفيل وجهي وهن علمنني القرآن، وروينني كثيرا من الأشعار ودربنني على الخط . . ."[1]، ثم قال: ". . . فلما ملكت نفسي وعقلت صحبت أبا علي الحسين ابن علي الفاسي، في مجلس أبي القاسم عبدالرحمن بن أبي يزيد الأزدي شيخنا وأستاذي رضي الله عنه، وكان أبو علي المذكور عاقلا عاملا عالما ممن تقدم في الصلاح والنسك الصحيح في الزهد في الدنيا والاجتهاد للآخرة، وأحسبه كان حصورا . . ."[2]، فمذ دلف في هذه الحال الثانية وهو في التحصيل لأصناف المعارف ففتح الله له مشرعة في العلم والإحاطة بأقوال الناس، ومذاهب العباد في الملل والآراء والديانات وأقوال أهل الشريعة وخلافاهم وسعة العلم بأصناف الدلائل السمعية والعقلية فهو من أخص العارفين بالسنن والآثار والنظر في الدلائل المستعملة في الأقوال والاجتهادات وله فقه يناسب ظاهريته.

وقد ذكر غير واحد كالذهبي[3]، وابن خلكان[4]، وابن حيان[5]، وغيرهم أنه كان أول أمره شافعي المذهب ثم انتقل إلى مذهب أهل الظاهر داود بن علي وأصحابه، فإن صح هذا على قدر التمذهب، فحاله كحال داود بن علي وإلا صار قدر البداية في الطلب و لم يصل شأن التمذهب والإضافة.

وقد أخذ أبو محمد عن أصناف من أهل العلم في علوم الشريعة واللغة والعقليات وممن سمع منهم، يحيى بن عبدالرحمن بن مسعود، ويونس بن عبدالله القاضي ومحمد بن سعيد بن نبات وعبدالله بن ربيع التميمي وعبدالله بن محمد بن عثمان، وأبو عمر الطلمنكي، وأحمد بن أصبغ، وأحمد بن عمر بن أنس العذري، وعبدالله الأزدي المعروف بابن الفرضي، والقاضي أبو عبدالرحمن المعافري وعبدالرحمن بن عبدالله

---

(١) طوق الحمامة (١٤٠ـ ١٤١).

(٢) طوق الحمامة (٢٧٤ـ ٢٧٥).

(٣) تذكرة الحفاظ (١١٤٦/٤).

(٤) وفيات الأعيان (٣٢٥/٣).

(٥) انظر النقل عنه في معجم الأدباء (٢٤٧/١٢).

الهمداني وغيرهم، وأخذ الفقه عن عبدالله بن يحيى بن دحون مفتي قرطبة، ومسعود بن سليمان بن مفلت، وأخذ المنطق عن محمد بن الحسن المذحجي الكتاني، واللغة عن أبي سعيد مولى جعفر الحاجب وغيرهم[1].

وقد اشتهر عند أصناف المعتبرين سعة جمع أبي محمد ابن حزم وقوة مقامه في العلم قال الحميدي تلميذه: "كان حافظاً عالماً بعلوم الحديث وفقهه مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة متفنناً في علوم جمة عاملاً بعلمه زاهداً في الدنيا بعد الرياسة التي كانت لأبيه . . ."[2]، وقال القاضي صاعد الأندلسي: "كان أبو محمد بن حزم أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام وأوسعهم معرفة مع توسعه في علم اللسان ووفور حظه من البلاغة والشعر والمعرفة بالسير والأخبار"[3]. وفي الجملة فقد اثني عليه بكثرة العلم وسعة النظر، وقد صار له من التلاميذ قدر، وأخصهم محمد بن أبي نصر الحميدي، وابنه الفضل، والوزير أبو محمد بن العربي، ومحمد بن الوليد الفهري، وعبدالباقي الأنصاري وغيرهم[4]، وصنف أبو محمد التصانيف في أنواع العلم والمعرفة، ونقل عنه تصنيف المطولات حتى قيل إن مبلغ مصنفاته نحو أربعمائة مجلد[5].

ومن أخص كتبه التي بأيد الناس اليوم "المحلى بالآثار" في فقه الشريعة و"الفصل في الملل والأهواء والنحل"، و"الدرة في الاعتقاد"، و"الإحكام" في أصول فقه الشريعة وجملة من الرسائل والأجوبة.

وفي الجملة فأبو محمد واسع العمل، عظيم القدر، من كبار علماء الإسلام وهذا تراه في تصانيفه، وهذا فضل الله يؤتيه من يشاء ومن تأمل تصانيفه تحقق له أنه بدع القول في أكثر ما قاله من الاختصاص، وقد أتى في كتبه بأحرف فاضلة يعز استعماله

---

(١) انظر جذوة المقتبس (٣٦٧)، الصلة لابن بشكوال (٢/٦٤٠)، وبغية الملتمس (٤٠٣)، تذكرة الحفاظ (١١٤٦/٣)، معجم الأدباء (٢٣٦/١٦).

(٢) وفيات الأعيان (٣٢٥/٣)، جذوة المقتبس (٣٠٨).

(٣) الصلة لابن بشكوال (٣٩٥/٢).

(٤) الصلة (٥٣٠/٢)، تذكرة الحفاظ (١١٤٦/٣)، بغية الملتمس (١٢٥).

(٥) معجم الأدباء (٨٢ ٢٣٨).

عند غيره، وأتى كذلك بأحرف على ضدها فله من هذا قدر ومن هذا قدر، وهـــذا في سائر تصانيفه في الجملة لا يخلو علم تكلم فيه من هذا وهذا، وكذلك يعظـــم قـــدره بكثرة تعظيمه للأثر والتمسك به، لكن له قدر من الحط على الكبار من فقهاء المسلمين يعاب به، فلعاً لعثرته، وفي الجملة فهو شديد اللسان يفري المقام ولو بغير آلة مناســـبة وحجة قاطعة، ولولا ظاهريته، وأخذه المنطق الأرسطي واعتباره له، لصار من خاصـــة أهل العلم وأئمة المسلمين المقتفين، وأغلاطه في أصول الدين وفي الفقـــه فـــرع عنـــد التحقيق عن هذا وهذا في الجملة، حتى حطه على الكبار والأعيان، فإن مادة منه طَبْـــعٌ ومادة منه تطبع نشأ عن هذين.

فهذه جملة من التعريف بأبي محمد ابن حزم ثم القول في هذا المقصد (المبحث) يقع في ستة فروع:

الفرع الأول: ابن حزم بين الظاهرية الفقهية والعقدية:

يعتبر كثيرون ابن حزم ناقلاً لمذهب داود بن علي الأصفهـــاني (٢٠٢ هـــــ ـــ ٢٧٠ هــ) المشرقي إلى الأندلس، وأنه شرح المذهب ودافع عنه، والحـــق أن اعتبـــار ابن حزم بهذا الاختصار لا يمثل وضوحاً علمياً باعتبار أصول المعرفة بين ابن حزم وداود ابن علي، وباعتبار طرق تحصيل المقدمات، وباعتبار النتائج أخيراً، هذا مع اعتبار حقيقة لا يصح المعاضلة فيها: أن ابن حزم ظاهري كما أن داود بن علي ظاهري، إلا أن هـــذه الحقيقة ليس لها وجود أكثر من اشتراك ابن حزم، بل موافقته لداود بن علي في الأخـــذ بالظاهر، وإبطال القياس واعتبار أحكام الشريعة مرتبة على محض النص ودليله.

ومن هنا صحّ أن يعد داود بن علي إماماً لابن حزم لا لأنه قرر المذهب الذي مثله ابن حزم في مقالاته وآراءه ، كما هو الشأن عند أحد أصحاب الشافعي أو أحمد أو أبي حينفة، إنما يعتبر داود بن علي إماماً لابن حزم باعتبار المبنى الكلي للمذهب الظـــاهري "الأخذ بالنص وإبطال القياس" وهذه الجملة هي التي اختص بها داود في ذلك العصـــر المتقدم على ابن حزم، ومن المتحقق أن داود بن علي نشأ شـــافعي المذهـــب وكـــان الشافعي أخص الأئمة إذ ذاك وضعاً لمنهج مقارب بين أئمة الحديـــث "أهـــل النـــص

والأثر" وأئمة الرأي، إذ كان أئمة الرأي خاصة في الكوفة ينتحلون منهجاً لتحصيل الأحكام الفقهية واستعملوا لذلك طرقاً، ومن أخص ذلك عنايتهم بالقياس بشتى صوره والتي شرحها الأصوليون بعد، خاصة الحنفية منهم، وكان أئمة الحديث مع ما يقع لبعضهم من اعتبار ما هو من القياس إلا أنهم لم يجعلوا له عناية بترتيب الأحكام الفقهية.

فهذان الاتجاهان يمكن اعتبارهما في الجملة طريقين مختلفين، فجاء الإمام الشافعي وهو محتسب في الجملة من أهل الحديث، وليس من أهل الرأي، لكن له عناية بدلالة النص فوق عنايته بتحصيل الإسناد والرواية، فظهر له عناية بترتيب دلالة النصوص أو طرق اعتبارها، وطرق الجمع بين النصوص إلى غير ذلك، وصنّف "الرسالة" في هذا الشأن، والتي تعتبر عند كثيرين أول مصنف في أصول الفقه، وكان للامتياز الذي تحصل للشافعي في معرفته بالأثر وأخذه عن أئمة أهل الحديث، ومعرفته بطريقة أهل الرأي الكوفي، وسعة علمه بلسان العرب، فكان لهذا الامتياز أثر في تحقيق الشافعي منهجا مقاربا وتظهر مقاربته باعتبار نتائجه التي قررها الشافعي في الأم، أو ذكرها أئمة أصحابه كالربيع والمزني[1]، وهذه الطريقة التي وضعها الإمام الشافعي في "الرسالة" واعتبرها في الوصول للأحكام في أقواله الفقهية مركبة من مبادئ لأهل الحديث ومبادئ لأهل الرأي، ومبادئ اعتبرها الشافعي لنفسه.

والمتأمل لرسالة الإمام الشافعي يظهر له أن الشافعي لم يرد الانتصار لطريقة أهل الحديث أو طريقة أهل الرأي، وأيضا لم يرد إبطال طريقة أهل الحديث، أو طريقة أهل

---

(١) هذا لا يراد منه تفضيل مذهب الشافعي على مذهب مالك وأبي حنيفة وأحمد ، أو تفضيل طريقته على طريقة أهل الرأي أو أهل الحديث ، فالتفضيل بين المذاهب الفقهية الأربعة طريقة معتاصة ولا يمكن تحصيلها ، وإنما الذي يمكن من ذلك نوعان :

١ ـ التفضيل باعتبار باب من أبواب الفقه كالقول بأن مذهب مالك في المياه أجود أو أن مذهب الشافعي في الكفارات أجود، أو أن مذهب مالك في العقود أجود فهذا تفضيل في الجملة من هذا الباب .

٢ ـ التفضيل باعتبار أصول المذهب وهذا نوع اجتهاد وعليه اتخذ أهل العلم أحد هذه المذاهب ، ومن المهم في هذا اعتبار أن أخذ بعض الأئمة ببعض الأصول في الاستدلال فرع عن تحصيلهم للعلوم ، فأحمد لم يعتبر القياس كاعتبار أبي حنيفة ؛ لأن ما تحصل له من الأثر لم يعوزه إلى ذلك ، وإن كان هذا نوع ليس فيه اطراد .

الرأي، وإنما يعنى الشافعي بالجمع بين طريقة أهل الحديث وطريقة أهل الرأي، ويحصل أن الإشكالية في ترتيب الأدلة، ويستعمل الإمام الشافعي هنا امتيازه العلمي بالطريقتين وبلغة العرب، ومن هنا ظهر عمل الشافعي كطريقة ثالثة مختصة به من حيث المقاربة واستعمل الشافعي لتحقيق ذلك تلخيص كثير من أصول مدرسة الرأي، وإن كان لم يبطل أصول هذه المدرسة، لكنه اختصر كثيرا من أصولهم ليضع هنا موضعا لأهل الحديث في مدرسة الرأي، وكذا مع أهل الحديث ليضع ظهورا للرأي في هذه المدرسة لكن بقي الشافعي مصححا من حيث الجملة أصول المدرستين الكبرى[1]، والظن أن الشافعي يعمل حينها على اختصار الشقة بين الطريقتين، وهذا الواقع التاريخي العلمي يتمثل في التشريع (الشريعة ــ الفروع ــ الفقهيات)، و لم يكن ذلك يمثل وضعا عقديا ــ (أصول الدين) ــ حيث أن الشافعي، وأئمة الحديث، وأئمة أهل الرأي يتفقون على أصول الدين، بل على المبدأ الذي يعتبر ترتيب مسائل أصول الدين عليه، وإن وقع من بعض أئمة الحديث ذم لبعض أئمة الرأي[2]، أو وقع من بعض أئمة الرأي غلط مجمل في بعض مسائل الأصول[3]، فإن هذا باب آخر، إنما المتحقق أن النظم الثلاث ــ الشافعية الحديثية، الرأي ــ نظم فقهية، أما إذا اعتبرنا في ذلك التاريخ "مسائل أصول الدين" فإن التمييز يعتبر بـ "أهل الحديث، والمتكلمين"، هذا من حيث التأسيس، وإن كانت البدع متنوعة في هذا باعتبار اختلاف أصول الدين إلا أن أثر علم الكلام على أصول البدع في أكثر مسائل أصول الدين بين ظاهر، وإن كانت البدع لا تختص به وحده.

وإذا اعتبرنا هذه الحقيقة فقد كان داود بن علي يمثل ظاهرية فقهية حيث كان شافعيا ــ كما تقدم ــ ثم ترك طريقة الشافعي إلى اعتبار "النص ــ والدليل"[4]، إذ هو

---

(١) يعلم أن الشافعي أبطل، وقيد مسائل معروفة في طريقة أهل الحديث وأهل الرأي ، إنما المقصود هنا الأصول الكلية .

(٢) انظر السنة لعبد الله بن أحمد (٢/١٨٠ ــ ٢١٨) .

(٣) كمقالة حماد بن أبي سليمان وأبي حنيفة في الإيمان ، انظر الفتاوى (٧/١١٩، ١٩٤، ٣٩٤)، شرح الفقه الأكبر (١٢٤ ــ ١٢٨) .

(٤) انظر تاريخ بغداد (٨/٣٧٤) .

يرى في طريقة الشافعي اعتبارا للرأي، وأخص ذلك في اعتبار الشافعي وأخذه بالقياس وباختصار يمكن القول: إن داود بن علي لم يرتض المقاربة بين أهل الحديث وأهل الرأي في المنطق الفقهي الذي تم على يد الإمام الشافعي ورسمه في رسالته، وبهذا صار داود ابن علي ــ كما يقول الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ــ: "أول من أظهر انتحال الظاهر، ونفي القياس في الأحكام قولا ، واضطر إليه فعلا وسماه الدليل"[١]، وهذا المسمى "الدليل" من أكبر أصول المذهب الظاهري، بل هو يمثل طريقة التفقه من النص، وقد شرح ابن حزم هذا الدليل وذكر جملة من الصور له[٢].

والمهم من هذا أن داود بن علي اتخذ الظاهرية طريقة للدراسة الفقهية وعرفت الظاهرية إذ ذاك كمدرسة فقهية تشريعية، إذ لم يكن في المقالات السلفية في أصول الدين ما يتعارض مع المبدأ الظاهري في الجملة، ولهذا لم يكن داود بن علي يمثل أصولا عقدية تختلف عن أصول السلف في الجملة، وإن كان هذا لا يعني موافقته لهم تماما فإن ثمة مسائل غلط فيها داود بن علي، وربما كان غلطه فرعا عن ظاهريته لكن يظل هذا مختصرا في الجملة[٣]، حتى أنه يمكن القول: إن داود بن علي صاحب مدرسة فقهية وليس مدرسة عقدية، وإن داود بن علي أسس نظريته الظاهرية للمعرفة الفقهية.

أما الإمام ابن حزم فإن شأنه يختلف كثيرا، حيث تبنى الظاهرية كنظام للمعرفة "العقدية، والتشريعية (الفقهية)".

لقد جاء ابن حزم (٣٨٤ ــ ٤٥٦) في مرحلة تاريخية تفترق عن المرحلة التي جاء فيها داود بن علي، إذ كان المذهب الأشعري والذي يحاول رموزه الاصطباغ "بالسنية" والبراءة من "البدعة"، وأئمة هذا المذهب كـ "الأشعري، الباقلاني، ابن فورك" يفترضون الاتصال بينهم وبين أهل الحديث "أهل السنة ــ السلف"، والتصالح مع الحنبلية أمر معروف عند الأشعري والقاضي أبي بكر ابن الباقلاني[٤].

(١) تاريخ بغداد (٣٧٤/٨) .

(٢) انظر الأحكام لابن حزم (٩٨/٥ ــ ١٠٠) .

(٣) درء التعارض (١٧٤/٢ ، ٣٣٣) ، منهاج السنة النبوية (٣٦٠/٥) ، تاريخ بغداد (٣٧٣/٨) .

(٤) الفتاوى لابن تيمية (٥٢/٦) .

ثم جاء أبو المعالي الجويني إمام الحرمين (ت ٤٧٨ هـ)، وعمل على صياغة المذهب الأشعري صياغة جديدة حيث عمل الجويني على طرد "المبدأ العقلي" وتمثل هذا في كتابيه الشامل، والإرشاد إلى قواطع الأدلة، وكان الجويني قد تأثر بالمعتزلة حيث كان كثير المطالعة لكتب أبي هاشم الجبائي، ووقع في كلامه مادة اعتزالية بسبب ذلك[1]، وصرح بالتأويل على حال لم يسبقه أشعري إلى مثله، حتى أنه أخذ كثيراً من تأويلات المعتزلة وأدخلها المذهب الأشعري[2]، وصاغ الجويني أصول الفقه صياغة كلامية اعتبر فيها أشعريته عند حاجته إلى ذلك، وهو يمثل بالاعتبار الفقهي "أصول فقه الشافعية".

والمهم أن المدرسة الأشعرية زمن ابن حزم قد ترسمت وانضبطت أصولها وعاصر ابن حزم أبا المعالي الجويني منظِّر المدرسة الأشعرية في أظهر تحول تاريخي لها، وكان الجويني ـ والذي يَعْتَبِرُ كغيره من الأشعرية مذْهَبَهم "مذهب أهل السنة والجماعة" ـ من أكثر الناس ميلاً إلى التأويل في الشامل والإرشاد، أو بعبارة أخرى: يقرر العقيدة بعيداً عن الظاهرية من النصوص في كثير من الموارد، كما عاصر ابن حزم أشعرياً آخر تمثلت أهميته في اعتبار التصوف ليس منافياً علم الكلام أو العقيدة الكلامية، وقرر التصوف متأثراً بنزعته الكلامية وهو القشيري (ت ٤٦٥ هـ) وكتب في هذا "الرسالة" وأبو القاسم القشيري يمثل مسلكاً عرفانياً، وهو وإن كان لا يصل إلى الحد الذي وصل إليه التصوف عند أبي حامد الغزالي بعد ذلك حيث مال إلى الإشراقية، إلا أن من المتحقق أن التصوف القشيري يصطدم مع ظاهرية ابن حزم الذي لم تمكنه ظاهريته من الإيمان بكرامات الأولياء والخوارق لغير الأنبياء[3]، والمذهب الأشعري باعتبار أصالته الكلامية، أو ما عرض من حمل بعض شيوخه المسلك العرفاني بداية عند أبي القاسم القشيري، ثم ظهوراً عند أبي حامد الغزالي الطوسي، يشكل معارضة صريحة

---

(١) الفتاوى لابن تيمية (٥٢/٦) .

(٢) هذا مع العلم أن الجويني رجع عن التأويل وبيّن مخالفته لطريقة السلف والتزم التفويض الذي ظنّه مذهباً للسلف ـ كغيره من الأشاعرة الذين يظنون هذا الظن ـ وصنف في هذا " الرسالة النظامية " وهي لا تعبر عن رجوع منظم عند الجويني بل عن رجوع مجمل .

(٣) انظر الأصول والفروع لابن حزم (٢/٣٠٠ ـ ٣٠٢) .

للظاهرية التي تبناها ابن حزم.

كما أن الفلسفة المشرقية التي تمثل عند أكبر رموزها مركبا إشراقيا نظريا، وكان المعاصر لابن حزم من هؤلاء أحذق هذا النوع الملقب الشيخ الرئيس، الحسين بن عبدالله ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ)، والذي نظر الفلسفة بمركب من الإشراق والنظر العقلي والمقدمات والنتائج التي يستعملها ويصل إليها ابن سينا تصطدم مع ظاهرية ابن حزم كما كانت الباطنية المحضة، والتي تمثلت بصورة بينة في التعاليم عند الإسماعيلية في الدولة العبيدية بمصر وغيرهم تمثل اصطداما للظاهرية عند ابن حزم، كما أن المعتزلة، وقد عاصر ابن حزم القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (ت ٤١٥هـ) والذي حاول التوفيق بين المعتزلة وضبط المذهب في الأسس الكبرى عند المعتزلة، وذلك في شرحه للأصول الخمسة الاعتزالية، وعمل على صياغة المذهب المعتزلي صياغة مطولة، حاول فيها ضبط الخلاف والوفاق بين المعتزلة، وتحقيق المذهب في كتابه الكبير "المغني" كما وضع نظريته الكلامية في أصول الفقه في "العمدة" ليأتي صاحبه أبو الحسين البصري وهو حنفي المذهب الفقهي (ت ٤٣٦هـ)، ويكتب "المعتمد" في أصول الفقه وهو مبني على أصول المعتزلة الكلامية[1]، والمهم أن مذهب المعتزلة والذي تأسس في القرن الثاني الهجري يمثل معارضة للظاهرية التي يعمد ابن حزم إلى اعتبارها قوام منهج المعرفة الدينية العلمية والعملية.

فهذا التجمع العقدي، والذي ذاع في المشرق الإسلامي إضافة إلى المذهبيات الفقهية عند الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية خاصة أن ابن حزم كان معاصرا للقاضي أبي يعلى الحنبلي[2] الذي كان له شأن خاص في ترسيم المذهب الحنبلي

(١) انظر درء التعارض (٩٤/١، ١٠٤، ١٥٨) (١٥٨/٢، ٢٠٣، ٢٠٧) (٤٦/٣، ١٥٩) (٣٦/٥ـ ٤٥، ٧٣) (٢٩/٧) (١١٨/٨، ١٢٩ـ ١٣٥، ٢٩٩ـ ٣٠٨).

(٢) حيث ابن حزم توفي (٤٥٨ هـ) ، والقاضي أبو يعلى توفي (٤٥٦ هـ) .

كمذهب فقهي[1]، بل إن تلك الفترة من التاريخ هي التي بدأ مذهب داود بن علي الظاهري يتأخر ظهوره في المشرق إلى أقل ما يمكن.

والمقصود أن هذه المذاهب الأربعة الفقهية يرى ابن حزم أن بعض مبانيها على ما لا يصح اعتباره في الدين، وإن كان شنعه على الحنفية فوق شنعه على غيرهم، كما يرى ابن حزم أن هذه المذهبيات هي حالات من التقليد والذي يبطله ابن حزم بقوة[2].

وهنا نجد أن ابن حزم يريد أن يبني منهجا معرفيا صحيحا يبقي "الأصول ــ والفروع" مرتبطة بالنص ليس إلا، ولئن كان ابن حزم يؤمن بالإجماع[3] فليس فيه غير ما في النص، إذ لا إجماع ــ كما يقول ابن حزم ــ إلا تبعا لنص[4]، فضلا عن كون ابن حزم لا يصحح إلا نوعين من الإجماع:

١ ــ إجماعات الأمة على المسائل المعلومة بالضرورة كالصلوات الخمس ووجوب الحج والصوم.

٢ ــ إجماعات الصحابة المنضبطة.

أما بعد ذلك فيرى ابن حزم تعذر الإجماع؛ لأن ما سيعكس ليس إلا قولا لطائفة ولا يتصور عنده إمكان الإجماع بعد انتشار الأمة بعد الصحابة[5]، كما أن ابن

---

(١) المذهب الحنبلي معروف قبل أبي يعلى عند أئمة الأصحاب الكبار لكنه في طوره الأول كان يعرف مذهبا حديثيا كسائر مذاهب أهل الحديث العراقيين والشاميين ، والقاضي أبو يعلى من أكبر من ضبطه ضبطا فقهيا أصوليا تبعه بعد ابن عقيل وغيره .

(٢) انظر الإحكام لابن حزم الباب الحادي عشر والثاني عشر والثاني والعشرون والسادس والعشرون والسابع والعشرون والثامن والعشرون والحادي والثلاثون والخامس والثلاثون والسادس والثلاثون والسابع والثلاثون والثامن والثلاثون والتاسع والثلاثون ، حسب تقسيم ابن حزم في مقدمته ، وبخصوص التقليد انظر ما قاله ابن حزم في الإحكام (٢٢٧/٦ ــ ٢٩٤) حيث أطال في إبطاله .

(٣) الإجماع من كبار أصول ابن حزم لكنه يحصره في النوعين المذكورين بعد ويرده إلى النص ضرورة ، فليس فيه قدر زائد على النص ولا يعتبر ابن حزم مخالفه له اختصاص ، بل كمن خالف نصا ، انظر الإحكام لابن حزم (٥٢٥/٤ ــ ٦١٢) حيث أطال في شرح قوله في الإجماع .

(٤) الإحكام لابن حزم (٥٢٥/٤ ــ ٥٢٦ ، ٥٣١) .

(٥) الإحكام لابن حزم (٥٣٧/٤ ــ ٥٢٤) .

حزم إذ يعتبر "الدليل" بدلا من "القياس"، فهو يعتبر هذا اعتبارا فقهيا من حيث المبدأ ويفصل صور الدليل لينتهي إلى أن سائر صوره عمل بظاهر النص(١)، كما أن ابن حزم يقف من القياس موقف المنظر الشمولي(٢)؛ إذ كان داود بن علي يثبت قياس التمثيل في العقليات دون الشرعيات، وهذا هو قول أئمة الظاهرية قبل ابن حزم؛ إذ الظاهرية عندهم افتراض فقهي من حيث التأسيس المذهبي ، إلا أن ابن حزم يقف من القياس فوق موقف داود بن علي، حيث يذهب إلى إبطال قياس التمثيل في العقليات والشرعيات، وذلك فرع عن كون ظاهرية ابن حزم ظاهرية شمولية، إذ هو بصدد وضع نظم للمعرفة "العقدية ــ الفقهية"، ولهذا صنف "الإحكام في أصول الأحكام"، وهذا المصنف وإن كان يعتبر من حيث الأصل مصنفا يمثل "آراء ابن حزم الأصولية الفقهية" إلا أن تأمل الكتاب يدل على أن هذا المصنف وإن غلبت عليه الصبغة التشريعية إلا أنه يمثل منهجا للمعرفة الدينية عند ابن حزم.

ولما كان ابن حزم بصدد وضع قانون "الظاهرية الشمولية" والذي سيترتب عليه بيان العقائد الدينية والأحكام الفقهية عند ابن حزم، والرد على العقائد والأحكام الباطلة والتي إنما بطلت عند ابن حزم لعدم إيمانها بالنص وحده أو عدم الإيمان بالظاهرية النصية، إذ المعتبر عند ابن حزم في ظاهريته النص وحده في دلالته الظاهرية فحسب.

وهنا يقول الإمام ابن حزم مؤكدا ضرورة الظاهرية الشمولية لتصحيح العقيدة والشريعة من البدع والآراء الغالطة: "واعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه وجهر لا سر تحته، كله برهان لا مسامحة فيه، واتهموا كل من يدعو أن يتبع بلا برهان وكل من ادعى أن لله ديانة سرا وباطنا فهي دعاوى ومخارق، واعلموا أن رسول الله ﷺ لم يكتم من الشريعة كلمة فما فوقها، ولا أطلع أخص الناس به من ابنة أو ابن عم أو زوجة أو صاحب على شيء من الشريعة كتمه عن الأحمر والأسود ورعاة الغنم، ولا كان عنده عليه السلام سر ولا رمز ولا باطن غير ما دعا الناس كلهم إليه، فلو كتمهم

(١) الإحكام لابن حزم (٥/٩٨ ــ ١٠٠) .
(٢) الإحكام لابن حزم (٧/٣٦٨ ــ ٤٨٣) (٨/٤٨٧ ــ ٥٣٠) .

شيئاً لما بلّغ كما أمر، ومن قال هذا فهو كافر، فإياكم وكل قول لم يبين سبيله ولا وضح دليله ، ولا تعرجوا عما مضى عليه نبيكم ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم، قال أبو محمد: قد أوضحنا شنع جميع هذه الفرق في كتاب لنا لطيف اسمه: "النصائح المنجية من الفضائح المخزية والقبائح المردية من أقوال أهل البدع من الفرق الأربع: المعتزلة والمرجئة والخوارج والشيع" . . وجماع الخير كله أن تلتزموا ما نص عليه ربكم تعالى في القرآن بلسان عربي مبين لم يفرط فيه من شيء تبياناً لكل شيء، وما صح عن نبيكم ﷺ"[1].

ومن هذا النص عند ابن حزم يظهر أن عنايته بالظاهرية العقدية لا تقل عن عنايته بالظاهرية الفقهية، ولذا فهو يصحح الظاهر ليبطل الباطن، والرأي، في حين أن داود بن علي كان يقصد من تصحيح الظاهر إبطال الرأي فحسب، ويقول محققاً هذه الظاهرية:"وأن كل ما في القرآن من خبر عن نبي غيره أو عن المعاد أو عن أمة من الأمم أو عن المسخ فعلى ظاهره لا رمز في شيء من ذلك ولا باطن ولا سر، وكذلك كل ما فيه من أمور الجنة من أكل وشرب وجماع والحور العين والولدان المخلدين ولباس وعذاب في النار بالزقوم والحميم والأغلال وغير ذلك فكله حق . . . "[2].

فابن حزم مقصده الرد على من خرج على الظاهرية من أجناس الطوائف الحادثة من المتفلسفة والمتكلمة والصوفية والشيعة والمرجئة والخوارج، هذا في الأصول العقدية وصنف في تقرير العقيدة الظاهرية والرد على الخارجين عنها مصنفات أهمها: "الفصل في الملل والأهواء والنحل" و"الأصول والفروع" و"الدرة في الاعتقاد"، ولما كان التقرير والرد تبعاً للظاهرية عنده، فقد اعتبر ابن حزم "البرهان الكلامي" قاعدة في الرد والتقرير للعقيدة الظاهرية، ولهذا كان له عناية بالمنطق ويؤكد على أن البرهان يقوم عليه، بل يرى أن البراءة من التقليد لا تكون إلا بمعرفته أولاً إذ يقول: "من جهله ــ يعني المنطق ــ خفي عليه بناء كلام الله عزّ وجل مع كلام نبيه ﷺ، وجاز عليه من الشغب جوازاً لا يفرق بينه وبين الحق، ولم يعلم دينه إلا تقليداً، والتقليد مذموم، وبالحري إن سلم من الحيرة نعوذ بالله منها، فلهذا وما نذكره بعد هذا إن شاء الله، وجب البدار إلى

(١) الفصل (٢/٢٧٤ ــ ٢٧٥) .

(٢) الدرة في الاعتقاد (٢٢١) .

تأليف هذا العلم والتعب في شرحه وبسطه بحول الله وقوته. . ."[1].

وكان غرض ابن حزم من تصنيف "التقريب لحد المنطق" ــ كما يقول ــ: "بيان كيفية الاستدلال جملة وأنواع البرهان الذي به يستبين الحق من الباطل في كل مطلوب وخلصناها مما يظن أنه برهان وليس ببرهان، وبينا كل ذلك بياناً سهلاً لا إشكال فيه ورجونا بذلك الأجر من الله عزّ وجل فكان ذلك الكتاب أصلاً لمعرفة علامات الحق من الباطل"[2].

وهو إذ تكلم في هذا صار متكلماً صرفاً ومع إيمانه بالظاهرية العقدية إلا أنه يفترض أن دلالة النص لا بد أن تقع على وفق البرهان الذي صاغه في رسالته الكلامية "تقريب حد المنطق" وهذا الافتراض هو الذي أوقع الإمام ابن حزم في تناقض واضطراب، يقول الذهبي في ترجمته: ". . . وعنى بعلم المنطق وبرع فيه ثم أعرض عنه قلت: ما أعرض عنه حتى زرع في باطنه أموراً وانحرافاً عن السنة"[3]، وقال ابن كثير: "إنه من أشد الناس تأويلاً في باب الأصول وآيات الصفات وأحاديث الصفات؛ لأنه كان أولاً قد تضلع من علم المنطق . . . ففسد بذلك حاله في باب الصفات"[4].

إذن ابن حزم في ظاهريته العقدية يختلف عنه في ظاهريته الفقهية، وهذا الاختلاف يمكن رسمه كالتالي: اعتمد ابن حزم في ظاهريته الفقهية والعقدية على النص "الكتاب ــ السنة"، إلا أنه اعتمد "الدليل" طريق التحصيل من النص في الظاهرية الفقهية، إذ يقول: "قال أبو محمد: ظن قوم بجهلهم أن قولنا بالدليل خروج منا عن النص والإجماع، وظن آخرون أن القياس والدليل واحد فأخطأوا في ظنهم أفحش خطأ ونحن إن شاء الله نبين أن الدليل الذي نقول به بياناً يرفع الإشكال جملة فنقول وبالله تعالى التوفيق: الدليل مأخوذ من النص ومن الإجماع، فأما الدليل المأخوذ من الإجماع

(١) التقريب لحد المنطق (٣ ــ ٤) .

(٢) الإحكام لابن حزم (١/١٢) .

(٣) السير (١٨/١٨٨) .

(٤) البداية والنهاية (١٢/٩٢) .

فهو ينقسم إلى أربعة أقسام، كلها أنواع من أنواع الإجماع وداخلة تحت الإجماع وغير خارجة عنه وهي: استصحاب الحال، وأقل ما قيل، وإجماعهم على ترك قولة ما وإجماعهم على أن حكم المسلمين سواء وإن اختلفوا في حكم كل واحدة منها . . . وأما الدليل المأخوذ من النص فهو ينقسم أقساما سبعة كلها واقع تحت النص: أحدها مقدمتان تنتج نتيجة ليست منصوصة في إحداهما كقوله ﷺ: "كل مسكر خمر وكل خمر حرام"[1] النتيجة كل مسكر حرام، فهاتان مقدمتان دليل برهاني على أن كل مسكر حرام، وثانيهما: شرط معلق بصفة، فحيث وجد فواجب ما علق بذلك الشرط . . . وثالثهما: لفظ يفهم منه معنى فيؤدى بلفظ آخر وهذا نوع تسمية أهل الاهتبال بحدود الكلام "المتلائمات". . . ورابعهما: أقسام تبطل كلها إلا واحدا فيصح ذلك الواحد . . . وخامسها: قضايا واردة مدرجة فيقتضي ذلك أن الدرجة العليا فوق التالية لها بعدها وإن كان لم ينص على أنها فوق التالية . . . وسادسها: أن نقول: كل مسكر حرام فقد صح بهذا أن بعض المحرمات مسكر . . . وسابعها: لفظ ينطوي فيه معان جمة مثل قولك: زيد يكتب فقد صح من هذا اللفظ أنه حي . . ."[2].

وتبعا لذلك استطاع ابن حزم أن يكون ظاهريا محققا للظاهرية الفقهية في الجملة وإن كانت له أقاويل فقهية هي عند التحقيق خروج عن الظاهر، لكنه محقق للظاهرية في الجملة في جانبها التطبيقي الفقهي، وذلك في كتابه "المحلى"، إذ ثمت توازن في الجملة بين النظرية والتطبيق عند ابن حزم في الظاهرية الفقهية، يمكن القول أن النظرية هي ما كتبه في "الإحكام في أصول الأحكام" والتطبيق هو ما حققه في "المحلى"، وموجب هذا التوازن أن "الدليل" الذي وضعه ابن حزم منظما للحكم النصي هو كما قال ابن حزم "الدليل مأخوذ من النص ومن الإجماع"، وهذا حق في الجملة، بل إن ابن حزم وإن أمكن اعتبار جملة من أقاويله الفقهية خارجة عن ظاهريته التي رسمها في "الإحكام" وخاصة في كلامه عن "الدليل" إلا أن ثمت جملة من أقاويله الفقهية وإبطالاته لبعض الدلائل والمقالات الفقهية خاصة عند أصحاب أبي حنيفة الذي يعنف ابن حزم عليهم

(١) رواه مسلم، كتاب الأشربة (٢٠٠٣).

(٢) الإحكام لابن حزم (٥/٩٨ — ٩٩) .

أكثر من تعنيفه على المالكية والشافعية، نجد هنا أن ابن حزم يخرج فيها في جملة من الأحوال إلى مبالغة في الظاهرية أشبه ما تكون بظاهرية العوام التي يبطلها ابن حزم[1]، لكن مع هذه الجملة من الغلو في الظاهرية، ومع الجملة التي هي مخالطته للفقهاء غير الظاهرية يبقى ابن حزم في الجملة يحقق توازناً في التطبيق لنظريته الظاهرية الفقهية.

وفي الجملة فإن نظرية "الدليل" التي اعتمدها ابن حزم في رسم دلالة النص وقد أسسها داود بن علي كما يذكر الخطيب البغدادي ويشير إلى أن ذلك نوع من الرأي والقياس عند التحقيق[2]، وسواء صح ما يشير إليه البغدادي أم لا، إذ لا يعلم كنه "الدليل" في نظر داود بن علي، لكنه عند ابن حزم يعطي تمسكاً بالنص ودخولاً تحته وإن كان ابن حزم يمكن أن يعاضل في غير "الدليل" من الأصول التي ذكر الأئمة، حتى القياس في بعض صوره، فإن ثمت جملة يمكن تحقيق أنها داخلة في النص ودخولها في النص مصححٌ لها عند ابن حزم ضرورة كما صحح "الدليل" بهذا الاعتبار، كما يمكن القول بأن قصر "الدليل" على سبعة أنواع في النص يمكن أن يعاضل ابن حزم فيه، فإن من طرق الفقهاء والأئمة ما يمكن اعتباره يمثل ما اعتبر ابن حزم أنواعه السبعة من باب أولى، وهذا شأن يستدعي تطويلاً أصولياً، وسبراً فقهياً، إنما الشأن هنا أن نظرية "الدليل" الفقهية عند ابن حزم هي عمل اصطلاحي أكثر من كونها مبدأً مستقلاً ولهذا لم يؤثر "الدليل" في ظاهرية ابن حزم الفقهية كثيراً.

أما ظاهرية ابن حزم العقدية فإن الشأن يختلف فيها حيث يبتنى رسم دلالة النص في القول، والجواب العقدي عند ابن حزم على "النظرية البرهانية الكلامية"، فهو يريد أن يفهم النص على وفق "المنطق البرهاني الكلامي"، ولهذا جاء ثناء ابن حزم على كتب أرسطو والحكماء بقوله: ". . . وبعد فإن من سلف الحكماء قبل زماننا جمعوا كتباً رتبوا فيها فروق وقوع المسميات تحت الأسماء التي اتفقت جميع الأمم في معانيها وإن اختلف في أسماءها التي يقع بها التعبير عنها، إذ الطبيعة واحدة والاختيار مختلف شتى

(١) انظر التقريب لابن حزم (٣ ، ٤ ، ٦ ، ٧) .

(٢) تاريخ بغداد (٣٧٤/٨) .

ورتبوا كيف يقوم بيان المعلومات من تراكيب هذه الأسماء، وما يصح من ذلك وما لا يصح وتقفَّوا هذه الأمور فحدوا في ذلك حدوداً ورفعوا الإشكال فنفع الله تعالى بها منفعة عظيمة، وقرّبت بعيداً وسهّلت صعباً، وذلّلت عزيزاً في إرادة الحقائق فمنها ما كتب أرسطو طاليس الثمانية المجموعة في حدود المنطق، ونحن نقول قول من يرغب إلى خالقه الواحد الأول في تسديده وعصمته، ولا يجعل لنفسه حولاً ولا قوة إلا به ولا علم إلا ما علّمه: إن من البر الذي نأمل أن نغتبط به عند ربنا تعالى بيان تلك الكتب لعظيم فائدتها فإنا رأينا الناس فيها على ضروب أربعة: الثلاثة منها خطأ بشيع وجور شنيع، والرابع حق مهجور وصواب مغمور وعلم مظلوم، ونصر المظلوم فرض وأجر فأحد الضروب الأربعة: قوم حكموا على تلك الكتب بأنها محتوية على الكفر وناصرة للإلحاد دون أن يقفوا على معانيها أو يطالعوها بالقراءة هذا وهمٌ . . . والضرب الثاني: قوم يعدون هذا الكتب هذياناً من المنطق وهذراً من القول وبالجملة فأكثر الناس سواع إلى معاداة ما جهلوه وذم ما لم يعلموه وهو كما قال الصادق عليه السلام: "الناس كأبل مائة لا تجد فيها راحلة"[1]، فرأينا أيضاً أن من وجوه البر إفهام من جهل هذا المقدار الذي نصصنا على فضله أولاً، ولعمري ما ذلك بقليل إذ بالعلم بهذا المعنى ننأى عن البهائم، وفهمنا مراد الباري عزّ وجل في خطابه إيانا، والضرب الثالث: قوم قرءوا هذه الكتب المذكورة بعقول مدخولة وأهواء مؤوفة وبصائر غير سليمة وقد أشربت قلوبهم حب الاستخفاف واستلانوا مركب العجز واستوباؤا نقل الشرع وقبلوا قول الجهال فوسموا أنفسهم بفهمها وهم أبعد الناس عنها وأناهم عن درايتها . . . والضرب الرابع: قوم نظروا بأذهان صافية وأفكار نقية من الميل وعقول سليمة فاستناروا بها ووقفوا على أغراضها فاهتدوا بمنارها، وثبت التوحيد عندهم ببراهين ضرورية لا محيد عنها وشاهدوا انقسام المخلوقات وتأثير الخالق فيها وتدبيره إياها، ووجدوا هذه الكتب الفاضلة كالرفيق الصالح، والخدين الناصح والصديق المخلص الذي لا يسلم عند شدة ولا يفتقده صاحبه في ضيق إلا وجده معه، فلم يسلكوا شعباً من شعاب العلوم إلا

(١) مسلم (١٥٦٦/٤)، رقم (٢٥٤٧).

وجدوا منفعة هذه الكتب أمامهم ومعهم، ولا طلعوا ثنية من ثنايا المعارف إلا أحسوا بفائدتها غير مفارقة لهم، بل ألفوها تفتح لهم كل مستغلق وتليح لهم كل غامض في جميع العلوم، فكانت لهم كالدق للصيرفي . . ."[1].

فهذا موقف ابن حزم من "المنطق" وقد حرص على إبانته إذ هو كما يقول: "فلما نظرنا في ذلك وجدنا بعض الآفات الداعية إلى البلايا التي ذكرنا تعقيد الترجمة فيها وإيرادها بألفاظ غير عامية ولا فاشية الاستعمال . . . فتقربنا إلى الله عزّ وجل بأن نورد معاني هذه بألفاظ سهلة سبطة، يستوي إن شاء الله في فهمها العامي والخاصي والعالم والجاهل . . ."[2].

فهذه العناية عند ابن حزم لتقريب المنطق وما قرره سابقاً في عظيم منفعته يستعمل له بعض التقييد في قوله: "ورأينا هذه الكتب كالدواء القوي إن تناوله ذو الصحة المستحكمة والطبيعية السالمة والتركيب الوثيق والمزاج الجيد انتفع به وصفى بنيته ... وإن تناوله العليل المضطرب المزاج الواهي التركيب أتى عليه وزاده بلاء وربما أهلكه وقتله . . ."[3]، وهو بهذا الاستدراك يفرق بين هذه الكتب، وبين المنطق الذي يجب تذليله للناس خاصتهم وعامتهم كما يقول.

والحق أن ابن حزم يبالغ في أهمية وضرورة المنطق، إذ يفترض أن المعرفة الحقة والبراءة من التقليد لا تكون إلى بأثر هذا العلم، ونظرية ابن حزم في أثر المنطق قريبة من نظرية أبي نصر الفارابي الذي عد المنطق أحد العلوم في إحصائه واعتبره: "جملة القوانين التي شأنها أن تقوِّم العقل وتسدِّد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات . . ."[4]، ولما ذكر الفارابي موضوع هذا العلم ذكر أنها: "المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ، والألفاظ من حيث هي دالة على

(١) التقريب لحد المنطق لابن حزم (٦ ــ ٨) .

(٢) التقريب لحد المنطق لابن حزم (٨) .

(٣) التقريب لحد المنطق .

(٤) إحصاء العلوم للفارابي (٢٧) .

المعقولات"[1]، وابن حزم يقرر تأثير المنطق في سائر العلوم إذ يقول: "وليعلم من قرأ كتابنا هذا أن منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد فقط بل كل علم فمنفعتها في كتاب الله عزّ وجل وحديث نبيه ﷺ، وفي الفتيا في الحلال والحرام، والواجب والمباح من أعظم منفعة، وجملة ذلك في فهم الأشياء التي نص الله تعالى ورسوله ﷺ عليها وما تحتوي عليها من المعاني التي تقع عليها الأحكام وما يخرج من المسميات وانتسابها تحت الأحكام على حسب ذلك والألفاظ التي تختلف عباراتها وتتفق معانيها، وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر فقد بعد عن الفهم عن ربه تعالى وعن النبي ﷺ، و لم يجز له أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام وبناء بعضه على بعض، وتقديم المقدمات وإنتاجها النتائج التي يقوم بها البرهان، وتصدق أبداً أو يميزها من المقدمات تصدق مرة وتكذب أخرى، ولا ينبغي أن يعتبر بها، وأما علم النظر بالآراء والديانات والأهواء والمقالات فلا غنى لصاحبه عن الوقوف على معاني هذه الكتب[2].

وابن حزم وان كان يقرر هنا أثر المنطق في سائر العلوم حتى إنه عرض لعلوم اللغة وبيّن أثر المنطق فيها[3]، إلا أن هذا العلم استعمل عند الإسلاميين المتكلمين والفلاسفة كقاعدة عقلية حاكمة في القضايا بالصواب والخطأ في المعرفة الإلهية خاصة وفي سائر المعرفة بعامة، و لم يكن الشأن عند هؤلاء مشكلاً؛ لأنهم إنما استدعي المنطق عندهم تعذر الظواهر القرآنية والنبوية كأحكام يقينية يجب الإيمان بها، وليس الأمر كذلك عند ابن حزم باعتبار المبدأ الظاهري عنده فمن يفترض الوقوف عند الظاهر فحسب لا يكون بحاجة إلى صناعة المنطق، ولهذا فإن ابن حزم أول من تطلب إثبات الظواهر على وفق قانون المنطق، وهذا من أخص صور التناقض عنده.

والمنطق وضعه واضعه أرسطو طاليس آلة للعلوم، فهو محصل بهذا الاعتبار، وابن حزم لا يفترض المنطق آلة للرد على مخالفي الظواهر فحسب، بل يرى أن المبادئ في

---

(١) إحصاء العلوم للفارابي (٣٣) .

(٢) التقريب لحد المنطق (٩) .

(٣) انظر التقريب لحد المنطق (١٠) .

المعرفة تقرر من جهته أو يمكن القول: أنه يفترض أن يفهم النص على وفق قانون المنطق، وهذا الافتراض عند ابن حزم أوقعه في التناقض مع ظاهريته في جملة من الأصول خاصة المعرفة الإلهية، فابن حزم مثلا، في "صفات الله" ليس ظاهريا، وإن كان يقرر جملا ظاهرية في الصفات، لكنه عند تحقيق ذلك يخرج عن الظاهرية إلى مقالات الخصوم وهذا اللزوم عند ابن حزم إنما دخل عليه من تطلبه فهم النص الإلهي فهما منطقيا وربما صح: فهما يونانيا أرسطيا، وثمت مسائل في مقدمات ابن حزم ونتائجه أخذها من المنطق الأرسطي، اضطرته إلى الخروج عن الظاهرية في جملة من المسائل العقدية وسيأتي عرض لشيء من ذلك[1]، وإن كان يعلم أنه له معارضة لبعض أحرف أرسطو في المنطق وبعض أحرف المترجمين له.

والمقصود هنا أن ابن حزم وإن قرر أن أثر المنطق يدخل على سائر العلوم حتى الفقه والفتيا، فإن ذلك لم يتحقق لابن حزم في التطبيق الفقهي بصورة تستدعي قوة التصديق بهذا التقرير عند ابن حزم، والمطالع لكتاب "المحلي" والذي يمثل الجانب التطبيقي الفقهي عند ابن حزم لا يجد فيه أثرا يونانيا أرسطيا، بل يظهر ابن حزم فيه ظاهريا متمسكا بالنص في الجملة إلا أن ابن حزم والذي وضع نظريته للمعرفة في "التقريب لحدود الكلام"، أو بما يسمى "التقريب لحد المنطق" وهو في هذا الكتاب ملخص لمنطق أرسطو، وهذا بين من حال الكتاب، وبين من مقدمة ابن حزم التي سبق ذكر جمل منها، وبين من وسم الكتاب "بالتقريب" ولا تجد هذا الأثر واضحا في نظرية ابن حزم في التشريع والأحكام التي صاغها في كتابه "الإحكام" والذي قال في مقدمته: "جمعنا كتابنا هذا وقصدنا فيه بيان الجمل في مراد الله عز وجل منا فيما كلفنا من العبادات . . ."[2]، وابن حزم لما وضع "التقريب" والذي اعتبره "أصلا لمعرفة علامات الحق من الباطل"[3]، وضع ابن حزم التطبيق للمعرفة العقدية فكتب "الفصل" والذي يقول فيه: "بينا فيه صواب ما اختلف الناس فيه من الملل والنحل بالبراهين التي أثبتنا

---

(١) في مبحث التداخل العقدي في أصول ابن حزم .

(٢) الإحكام لابن حزم (١/١٢) .

(٣) مقدمة الإحكام لابن حزم (١/١٢) .

جملها في كتاب التقريب . . ."[1]، ووضع "الدرة في الاعتقاد" و"الأصول والفروع" وفي هذه الكتب التطبيقية الثلاثة يظهر أن ابن حزم ظاهري في الجمل، لكنه يخرج عن ظاهريته إلى ضدها عند البيان.

ولعل من أهم أسباب خروج ابن حزم عن الظاهرية مع اعتبار السبب الرئيس (تطويع النص لقانون المنطق الأرسطي) لكن ثمت سبب آخر وهو موقف ابن حزم من القياس، إذ هو يبطل قياس التمثيل في العقليات، كما يبطله في الشرعيات، وهو أخص من قال بهذا المذهب، بل إن داود بن علي كان يبطله في الشرعيات دون العقليات والناس في هذا الأصل مختلفون وتكلموا في صحة اعتبار الغائب بالشاهد، إذ يحصل في العقول بسبب المشاهدات في الأعيان الحسية قضايا كلية عقلية، فيعد أدراج المعينات فيها هو قياس الشمول، ويكون اعتبار المعين بالمعنى الواحد هو قياس التمثيل، وقد اختلف الناس في ذلك فطائفة تقول: إن القياس البرهاني هو قياس الشمول ويبطلون قياس التمثيل أو يسمى عندهم قياسا على جهة المجاز، وابن حزم ينتصر لهذه الطريقة ويبطل قياس التمثيل في العقليات والشرعيات، وقوله الذي ركبه في الصفات فرع عن مذهبه هذا، وطائفة من المتكلمين كأبي حامد الغزالي والرازي والآمدي وغيرهم من الفقهاء كأبي محمد المقدسي ينفون قياس التمثيل في العقليات دون الشرعيات، وهذه الطريقة في الأصل طريقة أبي المعالي الجويني وأخذها الناس عنه، وطائفة تقول بثبوت قياس التمثيل في العقليات دون الشرعيات، وهذا قول أئمة الظاهرية داود بن علي وغيره، وهو قول طائفة من المعتزلة البغداديين كإبراهيم ابن سيار النظام وأمثاله، وقول طائفة من الإمامية، ومن هؤلاء من يعتبر قياس التمثيل هو القياس دون قياس الشمول إذ يصح أن يسمى قياسا على سبيل المجاز، كما يذكر ذلك أبو حامد الغزالي ومن وافقه كأبي محمد المقدسي وغيره، والجمهور يقولون: كليهما يفيد اليقين تارة والظن أخرى[2]، بل يقول الإمام ابن تيمية: "هما متلازمان فإن قياس التمثيل مضمونه تعلق

---

(١) مقدمة الإحكام لابن حزم (١٢/١) .

(٢) درء التعارض (١٢٥/٦ — ١٢٦) .

الحكم بالوصف المشترك الذي هو علّة الحكم أو دليل العلة، أو هو ملــــزوم للحكـــم وهذا المشترك هو الحد الأوسط في قياس الشمول، فإذا قال القايس: نبيذ الحنطة المسكر حرام قياساً على نبيذ العنب؛ لأنه شراب مسكر، فكان حراماً قياساً عليـــه، وبيّـــن أن السكر هو مناط التحريم، فيجب تعلق التحريم بكل مسكر كان هذا قياس تمثيل وهـــو بمنـــزلة أن يقول: هذا شراب مسكر وكل مسكر حرام، فالمسكر الذي جعله في هـــذا القياس حداً أوسط هو الذي جعله في ذلك القياس الجامع المشترك الذي هـــو منـــاط الحكم، فلا فرق بينهما عند التحقيق في المعنى بل هما متلازمان وإنما يتفاوتان في ترتيـــب المعاني والتعبير عنها، ففي الأول يؤخّر الكلام في المشترك الذي هو الحد الأوسط، وبيان أنه مستلزم للحكم متضمن له، ويذكر الأصل الذي هو نظير الفرع ابتداءً، وفي الثـــاني يقدم الكلام في الحد الأوسط ويبين شموله وعمومه، وأنه مســـتلزم للحكـــم ابتـــداءً والمقصود هنا أنّا إذا حكمنا بعقولنا حكماً كلياً يعم الموجودات أو يعلم المعلومات مثـــل قولنا : إن الموجود إما واجب وإما ممكن، وإما قديم وإما محدث، وإما قائم بنفسه وإمـــا قائم بغيره، وإما مشار إليه وإما قائم بالمشار إليه . . .كان علمنا بهذه القضايا الكليـــة العامة بتوسط ما علمناه من الموجودات . . ."[1].

والمقصود أن غلو ابن حزم في رد القياس استلزم الخروج عن الظاهرية، كمـــا أن مبالغة كثير من المتكلمين في اعتباره استلزم نفي الصفات والخروج عن الظاهر، وهـــذا شأن معروف عند هؤلاء، فإن سائر اللوازم التي يذكرونها على الإثبات للعلو وغيره مـــن الصفات اللازمة والصفات الفعلية هو فرع عن اعتبار القياس والغلو فيه، وهذا يقـــع في أدلتهم الكبار كدليل الأعراض ولزومها للأجسام، الذي تكلم بـــه عامـــة المتكلمـــين واعتبروا صحته، وكدليل الحدوث وأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، الذي تكلم به أئمة الصفاتية من المتكلمين كالكلابية والأشعرية والماتريدية وغيرهم، وهـــو عنـــد التحقيق فرع عن الدليل الأول ومبني عليه، وفيه نوع مخالفة اصطلاحية عند التحقيـــق

---

(١) درء التعارض (٦/١٢٦ ، ١٢٧) .

إذ مبناهما معاً على قياس التمثيل، وإن كان يقع في كلام خلق من هؤلاء إبطال استعمال القياس ــ قياس التمثيل ــ في مثل هذا كما يوجد ذلك في كلام أبي المعالي وأبي حامد الغزالي وأبي عبدالله ابن الخطيب الرازي والسيف الآمدي وغيرهم.

كما أنّ من الأصول التي أخرَجت ابن حزم عن ظاهريته مبالغته في إبطال العلل وافتراضه أن القول بالتعليل في أفعال الله وتشريعه فرع عن القياس، يقول: "وصح قولنا: إنّ الله تعالى يفعل ما يشاء لا لعلة أصلاً بوجه من الوجوه بهذا البرهان الضروري الذي لا انفكاك عنه . . .ويكفي من هذا كله أن جميع الصحابة رضي الله عنهم أولهم عن آخرهم وجميع التابعين أولهم عن آخرهم وجميع تابعي التابعين أولهم عن آخرهم ليس أحد منهم قال: إن الله تعالى حكم في شيء من الشريعة لعلة، وإنما ابتدع هذا القول متأخروا القائلين بالقياس"[(١)].

وكلام أبي محمد هذا غلط من وجهين أحدهما أن إثبات الحكمة والتعليل في أفعاله سبحانه وشرعه معروف عند جمهور طوائف الأمة، وهو مذهب أهل السنة والحديث من الصحابة والتابعين وسائر الأئمة، والقول به المشهور هو عند الحنفية فقهائهم ومتكلمتهم كأبي منصور الماتريدي وأصحابه، وهو المشهور عند الحنبلية وقول كثير من المالكية، والشافعية، وطوائف من الفلاسفة، وهو المشهور عند المعتزلة وقول طائفة من الصوفية والفلاسفة كأبي البركات، وعليه جمهور أهل الأصول والفقه[(٢)]، وإنما عرف إبطاله قولاً للجهم بن صفوان وتابعه على هذا الأشعري وجمهور أصحابه وأبو حامد الغزالي وطائفة منهم يغلون في هذا الباب بالنفي وتبعهم طائفة من أصحاب أحمد والشافعي ومالك، وطائفة من الصوفية[(٣)].

والبرهان الذي أشار ابن حزم إليه في كلامه أخذه من هؤلاء وهي عمدة الأشعرية في هذا الباب[(٤)]، وهي حجة التسلسل[(٥)]، وهي حجة معارضة من وجوه بل إنها تدل

(١) الأحكام لابن حزم (٥٦٢/٨) .

(٢) الفتاوى لابن تيمية (٨٨/٨ ــ ٨٩ ، ٩٢ ، ٩٧) ، المحصل للرازي (٢٩٦).

(٣) الفتاوى لابن تيمية (٨٣/٨، ٢٣٠ ــ ٢٣٥)، التمهيد للباقلاني (٥٠ــ ٥٢)، المحصل للرازي (٢٩٦).

(٤) انظر التمهيد للباقلاني ، فقد نص عليها وقررها (٥١ ــ ٥٢) .

(٥) الإحكام لابن حزم (٥٦٢/٨) .

على ثبوت التعليل وليس على نفيه، وهذه الحجة فرع عن نفي حلول الحوادث عند متكلمة الصفاتية[١]، وابن حزم يوافق هؤلاء في نفي الصفات الفعلية التي يسميها متكلمتهم حلول الحوادث، ويبالغ في إنكار هذا النوع خلافا لداود بن علي فإنه من المثبتة[٢]، وقد وهم بعض الأخباريين وأضافوه إلى موافقة ابن كلاب في هذا، وهذا وهم عليه والمعروف عنه إثبات ذلك، والمقصود أن هذه الحجة في التعليل التي يذكر ابن حزم أنها برهان ضروري فرع عن نفي حلول الحوادث ، ونفي حلول الحوادث يعلم أن القائلين بها أنه ليس عندهم دليل سمعي على نفيها[٣]، وما وقع في كلام متأخريهم من الاحتجاج بقصة إبراهيم في قوله:﴿**لا أحب الآفلين**﴾، فليس فيه دليل، بل هو دليل على إثبات ذلك[٤]، ولو فرض ذلك فإن هذا الدليل وقع على حكم العقل عند إبراهيم وليس على محض الخبر الإلهي، إذ لو كان كذلك لم تقم الحجة على قومه بذلك وكبار متأخريهم كأبي عبدالله الرازي وأبي الحسن الآمدي يعترفون أنه ليس لأصحاب هذا المذهب حجة عقلية، وقد ذكروا كبار حجج أصحابهم العقلية وبينوا فسادها[٥]، واحتج أبو عبدالله الرازي بالدليل المركب في هذا الباب[٦]، وهو دليل عليه سؤالات ومعارضات فوق ما على أدلة أصحابه، وأبو عبد الله الرازي يذكر في كتبه الكبار أن القول بثبوت ذلك لازم لجميع الطوائف.

وفي الجملة فالإثبات مشهور في كلام الفلاسفة قبل أرسطو طاليس وهو مذهب طائفة معروفة من هؤلاء الكبار، وبعض الإسلاميين من الفلاسفة كأبي البركات صاحب المعتبر يذهب إلى إثبات ما هو من ذلك، والتصريح بنفيه معروف في كلام ابن سينا وأمثاله، وليس مذهبا لسائرهم، وفي كلام بعض المعتزلة وسائر الطوائف الكلامية

(١) منهاج السنة لابن تيمية (١/١٣٣ ــ ١٤٨ ، ٤٢٠ ــ ٤٣٨) ، الفتاوى (٦/٢٣٨) .

(٢) درء التعارض (٢/١٩) .

(٣) الفتاوى (٧/٢٤٠) .

(٤) الفتاوى لابن تيمية (٦/٢٥٢ ــ ٢٥٦) .

(٥) الفتاوى لابن تيمية (٦/٢٤٠ ، ٢٤٧) .

(٦) الفتاوى لابن تيمية (٦/٢٤٠ ــ ٢٤٤ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤) .

ما هو إثبات لشيء من لوازم ذلك، وحجج النفاة اللزومية إنما يبطل بها قول الكرامية في هذا الذين شاركوهم في أصولهم، أما على طريقة أهل الحديث فلا يلزم شيء مما ذكروه[1].

والمقصود أن ابن حزم فرع عن هؤلاء في ذلك، وهؤلاء ليس قولهم مبنياً على دلالة النصوص فضلاً عن ظواهرها[2]، بل إن دلالة القرآن في أكثر من مائة آية على إثبات ذلك، بل إن حجج هؤلاء النفاة العقلية مبنية على قياس التمثيل، والذي يصرح ابن حزم بإبطاله في العقليات والشرعيات، كما يصرح كثير من نفاة حلول الحوادث بإبطاله في العقليات، وهم يقعون فيما هو منه كما يوجد هذا في كلام أبي المعالي وأبي حامد الغزالي وغيرهم.

والمحصل من هذا أن أبا محمد ابن حزم خلط ظاهريته بهذه الأصول الكلامية التي ظن أنها تحقق العمل بالنصوص، وهي إنما استعملها الناس قبله من المنتسبين لهذا الملة من الفلاسفة كأبي علي ابن سينا وأبي نصر ويعقوب بن إسحاق الكندي الذي صنّف ابن حزم في رد مقالته في "العلة والمعلول"، وإن كان ابن سنيا معاصراً لأبي محمد فإنه أبلغ من تكلم في هذا من المشرقيين، وكذا أئمة المعتزلة والكلابية والأشعرية وغيرهم، فإنما استعملوا هذه الأصول والمقدمات لتحقيق مقام التأويل للنصوص القرآنية والحديثية المثبتة عند هؤلاء، فطريقة أبي محمد ابن حزم طريقة معتاصة في التوفيق، ولهذا اضطرب ابن حزم في الأصول التي بناها هؤلاء على هذا العلم، وهي الأصول الإلهية من الكلام في الصفات والأسماء والأفعال والحكمة والتعليل أكثر من اضطرابه في الأصول الأخرى بل كان كلامه في الإيمان والوعيد حسن في الجملة؛ لأنه لم تؤثر فيه المادة الكلامية التي أثرت في كلامه في الإلهيات، والتي ابن حزم عند التحقيق عيال في شرح جملها على الفلاسفة والمتكلمين، مع ما عنده من تغليط هذا الصنف، وهذا الصنف في أصولهم ومقالاتهم، بل ومقدماتهم التي شاركهم فيها، فمال عن ظاهريته كثيراً إلى نقيضها فإن أئمة الفلسفة المنتسبين لهذه الملة وأئمة الكلام يقرون بأن الظواهر القرآنية ليست مرادةً

(١) سيأتي شرح لذلك مفصل في الباب الثاني ، الفصل الثاني ، المبحث الثاني .

(٢) الفتاوى لابن تيمية (٦/ ٢٤٠).

وهذا يصرح به طائفة منهم وهو حال عامتهم، ولهذا دخل التأويل على سائر الطوائف الكلامية ، واتخذ الفلاسفة من هؤلاء كأبي نصر وأبي علي ابن سينا وأبي الوليد ابن رشد وغيرهم طريق التخييل بهذه الظواهر للعامة، وأن الحق في نفس الأمر ليس في ذلك، وتتبع هذا مما يطول، وإن كانت الطوائف الكلامية متفاوتة في القول بالتأويل ومنهم من يثبت كثيراً من الظواهر كما هو حال أئمة متكلمة الصفاتية وأصحابهم مع اختلافهم بينهم في تحقيق هذا، بخلاف أئمة النفاة المحضة كجهم بن صفوان وذويه وأئمة المعتزلة يقاربونه في كثير من الموارد.

وفي الجملة فأبو محمد ابن حزم من أخص غلطه في هذا المقام اعتباره المنطق الأرسطي، وهو في الجملة عارف بحده، ورسمه، لكنه لم يعرف مقصود واضعه أرسطو طاليس على التمام، فإن له غرضاً يشاركه غيره فيه يدخله الصواب والغلط، وله غرض مختص بطريقته التي ذكرها في فلسفته في مسائل الوجود، والعلة، والكلي، والجزئي والمجرد، والمركب، وأمثال ذلك.

الفرع الثاني : موقف ابن حزم من الطوائف البدعية بين النظرية والواقعية .

الإمام ابن حزم منظِّر شمولي ـــ كما تقدم ـــ وكما أنه عنى بالرد على أصول فقه المذاهب الفقهية، وتبعاً لذلك آرائهم في هذه المسائل، وله في هذا شأن مشهور فكذلك في الأصول العقدية، فإنه عني بالرد على مقالات الطوائف الكلامية والفلسفية وغيرها من الطوائف، والإمام ابن حزم هنا يعتمد في منطق الرد على هؤلاء على أصلين:

الأول: خروج هذه الطوائف عن الظاهر كما يقول ، أو بعبارة أصدق عن الظاهرية التي رسمها ابن حزم، وخروج هؤلاء عن البرهان الذي رسمه ابن حزم.

الثاني: الاتصال البدعي الذي استقر عند أهل الحديث تجاه هذه الطوائف؛ إذ ما زال أهل الحديث يذمون هؤلاء ويصفوهم بالبدعة، وابن حزم هنا يتابع أهل الحديث في هذا، وله فيه تحقيق حسن في كثير من المقامات.

والتأمل في كلام أبي محمد ابن حزم فيما قرره في كتبه التي عنيت بهذا الشأن وأشهرها "الفصل"، وثمت كتب أخرى كـ "الدرة في الاعتقاد" و"الأصول والفروع" إضافة لرسائله الأخرى في عرض مقالات الطوائف والرد عليها، يظهر في هذه الكتب التي صنّفها ابن حزم أنه يتخذ من الأصل الثاني "موقف أهل الحديث تجاه هذه الطوائف" قاعدة مذهبية في التصنيف البدعي لهؤلاء، ويستعمل جملهم الكبار في إبطال هذه المقالات التي يتخذها أرباب الطوائف أصولاً لهم.

وبهذا يظهر أن الأصل الثاني لا يمثل أثراً بيّناً لدى ابن حزم في أحكامه على هذه الطوائف ومقالاتها، ولا في أوجه الرد والإبطال التي يستعملها ابن حزم لإبطال مقالات الطوائف، بل الأثر في الجملة عند ابن حزم يتمثل في "الظاهرية والبرهان"، وهما أخص اعتباراً عند ابن حزم في رده فهو يبني موقفه على أن هذه الطوائف مخالفة للظاهر الخبري الذي في الكتاب أو في السنة، وهو واسع الاحتجاج بهما، ولهذا كان يعتبر خبر الآحاد يفيد العلم[1]، كما أن ابن حزم يعتبر دلالة العقل مصححاً لاستدلالاته ومآخذه على هذه الطوائف، ويجعل هؤلاء خارجين عن البرهان العقلي.

---

(١) الإحكام لابن حزم (١/١١٢) .

ويمكن هنا أن نعتبر الموقف العلمي من هذه الطوائف عند ابن حزم مبنياً على أصلين: الأول: "البرهان" وهو الدليل العقلي المبني على المنطق الأرسطي، والثاني: "الظاهرية الحزمية" أي الفهم الظاهري الذي رسمه ابن حزم، وهو هنا يضاف إليه باعتباره مؤصلاً له واضعاً لقواعده، فضلاً عن كونه منظراً له وشارحاً له، ويقصد هنا أن الظاهرية التي يستعملها ابن حزم في أصول الدين، وتبعاً لذلك يكون الموقف من المخالفين هي من بناء ابن حزم نفسه، وليس الأمر هنا كشأنه في الظاهرية الفقهية، فإنه في هذه متابع لداود بن علي، أو على أقل الأحوال يشرح أصول داود بن علي الذي وضع أصول المدرسة الظاهرية باعتبارها مدرسة فقهية، وباعتبار الظاهرية نظاماً فقهياً يستعمل لتطبيق التشريع بدلاً من الرأي بمفهومه الواسع عند داود بن علي، وليس الرأي بهذا المفهوم عند داود بن علي هو الرأي بمفهوم أهل الحديث؛ إذ كان داود يعتبر ما عدا "النص، ودليله والإجماع" رأياً مع ضيق مفهوم "الدليل والإجماع" عند الظاهرية وإذا اعتبرنا ابن حزم في ظاهريته الشمولية ، فهنا لا بد من اعتباره مختلفاً عن داود بن علي أي أن الظاهرية العقدية عنده لا يلزم أن تضاف إلى داود بن علي لسببين:

أحدها: أن داود بن علي لم يستعمل الظاهرية استعمالاً عقدياً، بل فقهياً خرج بها عن طريقة أهل الرأي الكوفي ، والشافعية التي كان داود يتمثلها أول أمره، وطريقة أهل الحديث المحضة، فهنا يتحقق أن داود بن علي كان يفترض أن سائر هذه الطوائف الثلاث التي تمثل في ذلك العصر مناهج فقه التشريع، فجاء داود واستعمل "الظاهرية" كصبغة لنظريته الفقهية "النص ودليله" والإجماع تبع للنص، ولهذا كان إمام الظاهرية عند سائر أهل العلم.

والحق أن داود بن علي في ظاهريته الفقهية استعمل اجتزاء لطريقة أهل الحديث "فالظاهرية" عنده بدل "الرأي"، وأهل الحديث كان لهم ذم للرأي، إلا أن داود يرى أن طريقة أهل الحديث إذ ذاك دخلها الرأي، إذ كل ما ليس نتيجة لظاهر النص ودليله فهو رأي عند داود بن علي، وأصول داود بن علي الفقهية جزء من أصول أهل الحديث، بل يمكن القول إنها في الجملة معتبرة عند سائر المدارس الثلاث "الرأي

الشافعية، أهل الحديث"، فجميع هؤلاء يعتبرون: النص، والدليل الظاهري في الجملة والإجماع، لكن داود يختلف عن هؤلاء؛ لكونه قصر أحكام التشريع على هذا وأبطل ما عداها من أصول الاستدلال المعروفة بين الأئمة قبله، ومن هنا ترتب خروج داود عن آراء الجمهور كثيراً، بل شذوذه، وخروجه عن الإجماع أحياناً.

والمحصل من هذا أنّ داود لم يستعمل في وضعه لأصوله الظاهرية أصولاً لم تعرف قبله ، لكن الذي أخذ عليه إبطاله لأصول معتبرة عند الأئمة قبله، وتبعاً لهذا فإن اقتصار داود على الظاهرية الفقهية يفيد أنه يعتبر ما قرره السلف وأئمة الرأي "الفقهاء الكوفيون" وأئمة الحديث، والشافعي في الأصول العقدية لا يعارض الظاهرية عند داود وهذا يعني متابعة داود لهؤلاء في مقالاتهم وأصولهم، وحتى في طريقتهم في أخذ أصول الدين.

لكن ابن حزم والذي ــ كما تقدم ــ يمثل ظاهرية شمولية حافظ على التصور العام الذي استعمله داود بن علي، لكنه في حقيقة الحال لم يتبنه أو على أقل الأحوال لم يقف عنده، وهنا يضع ابن حزم أصول الظاهرية العقدية كما أنّ داود بن علي وضع أصول الظاهرية الفقهية، ومما لا شك فيه أن ثمت اتصالاً في مفهوم الظاهرية العقدية والفقهية، وداود بن علي وإن قيل أنه وضع الظاهرية الفقهية، فهذا لا يعنى أنه لم يكن يعتبر الظاهرية العقدية ويؤمن بها بل لأنه كان يعتبر طريقة الأئمة في عصره (أهل الرأي منهم، والشافعي وأصحابه، وأهل الحديث) ظاهرية عقدية، وابن حزم وإن كان يصحح هذه النتيجة عند داود بن علي إلا أن تصحيحه لها لا يعدو أن يكون موقفاً نظرياً، أما في موقفه العلمي فهنا يضع أصول الظاهرية العقدية مبنية على قواعد من "النص، والعقل، واللغة، والفلسفة، والمنطق، وعلم الكلام".

ولهذا أمكن القول: أن ابن حزم يعتبر صاحب مدرسة عقدية جديدة أو على أقل الأحوال صاحب نظرية جديدة للمعرفة العقدية، فمن المقطوع به أن نظريته التي وضعها في "المعرفة العقدية"، وإن كانت صبغتها ظاهرية، لكنها مركبة من مواد متعددة ونظريات مختلفة، لكن يمكن القول : بأن "النص" و"البرهان" يمثلان قاعدة ابن حزم في

"نظريته في المعرفة العقدية" وتبعاً لذلك في تصحيحه لمقالات وإبطاله لأخرى.

فابن حزم في "الفصل" يمثل مذهب أهل الحديث "أهل السنة والجماعة" ويبطل سائر مقالات الطوائف التي عرفت في التاريخ بالخروج عن أهل الحديث أو عن أهل السنة والجماعة، وهنا ابن حزم يمثل أصالة في هذا الاعتبار، فهو يحدد مذهب أهل السنة والجماعة تحديداً مثالياً، ولهذا لا فرق عنده بين هذه التسمية وبين "أهل الحديث"، ولهذا تجده يتناول المذهب الأشعري كمذهب بدعي محض، فضلاً عن غيره من المذاهب وكذا الشأن عنده في موقفه من الإرجاء وطوائف المرجئة، فهو واسع المعرفة بدقيق الفروق بين هؤلاء والسلف، ولو كان ابن حزم يحافظ على هذا التصور النظري في التطبيق العملي "التقرير ـ الرد" مع هذه الطوائف لكان له تحقيق في هذا الباب، لكن ابن حزم يعتمد في التطبيق العملي "التقرير ـ الرد" على "النص ـ البرهان" وهنا فإن مفهوم النص والبرهان عند ابن حزم يحمل معنىً مختصاً به في الجملة وسيأتي شرح مفصل لنظرية ابن حزم تجاه "النص والبرهان"[1]، لكن الذي يمكن اعتباره هنا: أن بين النص والبرهان بمفهوم ابن حزم تعارضاً في نفس الأمر، وإن كان هذا لا يبدو عند ابن حزم كثيراً، فهو رام الجمع بين ظاهريته وعقلانيته المنطقية، فتعذر عليه ذلك، لأسباب علمية نظرية فصار هذا التعارض في نفس الأمر بين النص والبرهان ينتج عنه اضطراب في موقف ابن حزم تجاه مقالات الطوائف، ولا يمكن أن نقول: تجاه الطوائف البدعية في منظور ابن حزم، والذي يحمل أصالة قوية في هذا المنظور، ولهذا فإن ابن حزم وقع موافقاً لمقالات من مقالات المعتزلة وغيرهم مع اعتبار ابن حزم أن مقالة المعتزلة وغيرهم في هذا المسألة فضلاً عن غيرها مقالات بدعية مع أنه شاركهم فيها في نفس الأمر وابن حزم لا يرى الأمر كذلك لمبالغته في اعتبار "الظاهرية" حتى في صياغة المذاهب والمقالات، وهذا بيّن عند ابن حزم في الإلهيات وفي الصفات منها على وجه الخصوص ولعل من موجبات ذلك تأثر هذا الأصل عند ابن حزم بالبرهان، فضلاً عن الظاهرية أو النص حسب مفهوم ابن حزم، ولهذا كان ابن حزم في الأصول السمعية أضبط في

(١) في الفرع الخامس والسادس من هذا المبحث .

عرضه لمقالات الطوائف والرد عليها.

فلا بد من اعتبار هذا التصور لننظر بعد هذا إلى مبادئ يقررها ابن حزم تجاه هذه الطوائف، وأخص ذلك نظرية ابن حزم في نشأة هذه الطوائف، إذ يقول: "قال أبو محمد: الأصل في خروج هذه الطوائف عن ديانة الإسلام، أن الفرس كانوا من سعة الملك وعلو اليد على جميع الأمم وجلالة الخطر في أنفسهم، حتى أنهم كانوا يسمون الأحرار والأبناء، وكانوا يعدّون سائر الناس عبيداً لهم، فلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب، وكانت العرب أقل الأمم عند الفرس خطراً، تعاظمهم الأمر وتضاعفت لديهم المصيبة، وراموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات شتى، ففي كل ذلك يظهر الله تعالى الحق. . .فأظهر قوم منهم الإسلام واستحالوا أهل التشيع بإظهار محبة أهل بيت رسول الله ﷺ، واستشناع ظلم علي رضي الله عنه ثم سلكوا بهم مسالك شتى حتى أخرجوهم عن الإسلام، فقوم منهم أدخلوهم إلى القول بأن رجلاً ينتظر يدعى المهدي عنده حقيقة الدين؛ إذ لا يجوز أن يؤخذ الدين من هؤلاء الكفار، إذ نسبوا أصحاب رسول الله ﷺ إلى الكفر . . . ومن هذه الأصول الملعونة حدثت الإسماعيلية والقرامطة، وهما طائفتان مجاهرتان بترك الإسلام جملة . . ."(١).

فهذا اعتبار ابن حزم للزندقة التي خالطت بعض الطوائف، لكن ابن حزم هنا يبين زندقة الباطنية بهذا الإسناد الذي يسوقه، فضلاً عن الحال التي تمثلها الطوائف الباطنية من القرامطة والإسماعيلية وغيرها.

لكن ابن حزم لا يعطي إبانة لنشأة الطوائف الأخرى الكلامية وغيرها الذين تكلموا في الصفات والقدر والإيمان والأسماء والأحكام وغيرها من الأصول، لكنه يعنى ببيان أصولها وكيف تفرعت غيرها عنها واختصاص كل طائفة فيقول هنا: "قال أبو محمد: فرق المقرين بملة الإسلام خمسة وهم: أهل السنة، والمعتزلة، والمرجئة، والشيعة والخوارج، ثم افترقت كل فرقة من هذه على فرق وأكثر افتراق أهل السنة في الفتيا ونبذ يسيرة من الاعتقادات . . . ثم سائر الفرق الأربعة التي ذكرنا ففيها ما يخالف

(١) الفصل (٢/٢٧٣ ـــ ٢٧٤) .

أهل السنة الخلاف البعيد وفيها ما يخالفهم الخلاف القريب . . ."[١].

فهذا ما يقرره ابن حزم في أخص كتبه "الفصل"، لكنه في رسالة رد فيها على يعقوب بن إسحاق الكندي الفيلسوف يقول: "جملة المختلفين من أمتنا المرجئة والخوارج والجهمية من هذه الثلاث طوائف، انفصلت الفرق بأجمعها . . ."[٢]، إلا أن ابن حزم يدرء هنا التعارض في كلامه ليرده إلى محل واحد فيقول إثر كلامه الآنف: "وأعظم فرقة انفصلت منها حتى صارت كأنها رابعة معها فرقة الشيعة، ولكنها منفصلة من الخوارج، ثم تليها فرقة القدرية الذين جملتهم المعتزلة، وهي منفصلة من الجهمية وانفصلت المرجئة على كل فرقة فرقة منها لم يغلب عليها اسم يمحو عنها اسمها الأعظم، كلّهم يسمون مرجئة . . ."[٣].

وهذا التقرير من ابن حزم لا يمثل وضوحاً تاريخياً، فضلاً عن كونه لا يمثل توفيقاً بين كلامه في رسالته هذه وكلامه الآنف في الفصل، ومن محال الإشكال في كلام ابن حزم هنا اعتباره أن الشيعة انفصلت عن الخوارج، فإن هذا لم يتحقق من جهة تاريخية إذا اعتبرنا أن مقصود ابن حزم بالانفصال "التكون الإثري"، وهو أقل ما يمكن افتراضه هنا، ومعه فهذا المفهوم يتعذر الجزم به تاريخياً، والعرض التاريخي يفيد أن التشيع لعلي سابق على الخروج عليه، وهنا وإن كان الخوارج انفك مذهبهم عن الإضافة فيما بعد، لكنه تأسس على هذا الاعتبار، فكما أن الشيعة في الأصل شيعة لعلي ثم زادوا في مذهبهم. فكذا الخوارج في الأصل: خوارج على علي استعملوا قولهم في "الأسماء والأحكام" حجة على خروجهم، وقد كانوا تحته في إمرته، بل على الاعتبار العام: من شيعته.

ولهذا فإن القول: بأن الشيعة انفصلت من الخوارج لا يمثل وضوحاً تاريخياً فضلاً عن الوضوح العلمي؛ إذ وقع الشيعة في الأصل على النقيض من الخوارج، وإن كان من المحقق أن التشيع ازداد بعد خروج الخوارج وتطور حاله، فضلاً عن كون هذا المعنى

---

(١) الفصل (٢/٢٦٥) .

(٢) رسالة الرد على الكندي (ضمن رسائل ابن حزم ٢٢٧) .

(٣) المصدر السابق .

لو ثبت لا يعدو إلا أن يكون ترتباً تاريخياً، وليس تفرعاً علمياً كما هو مدلول السياق وظاهر كلام ابن حزم، وكذا قول ابن حزم بأن القدرية الذين جملتهم المعتزلة منفصلة من الجهمية، هذا أيضاً محل نظر؛ إذ المعتزلة وإن كانوا قدرية، لكن هذا المذهب القدري شاع في غيرهم وليس مختصاً بهم، ولو فرض أنهم هم جملته، فهذا لا يفيد أنهم انفصلوا عن الجهمية في هذا؛ لأن الجهم بن صفوان وأتباعه كانوا جبرية محضة على ضد مقالة القدرية من المعتزلة وغيرهم، وإذ كان كذلك فلا يمكن اعتبار القدرية أو المعتزلة في قولهم في القدر متفرعة عن الجهمية، ولو كان هذا قيل في الصفات، لكان له إمكان في الجملة، ولو افترض حمل مراد ابن حزم أن قول القدرية تفرع عن الجهمية بمعنى وقع إبطالاً للجبر عند الجهمية فيكون قول الجهمية بالجبر استدعى ظهور القول بالقدر فهذا المفهوم مع أنه لا يعطي المدلول للتفرع والانفصال التي يعبر عنه ابن حزم، إلا أن فيه تعذراً تاريخياً، فإن ظهور نفي القدر سابق على ظهور القول بالجبر حيث ظهرت مقالة القدرية في آخر عصر الصحابة، وبعد إمارة معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه زمن الفتنة التي كانت بين ابن الزبير وبني أمية، وصار القدرية الغلاة ينفون العلم السابق بأفعال العباد فضلاً عن الكتابة والخلق والمشيئة، ثم استقر حالهم على إثبات العلم ونفي الخلق والمشيئة[1]، والمقصود أن نفي القدر لا يمكن اعتباره وقع إبطالاً لمقالة الجبرية بعد ظهورها، وإذا قيل مراده أن المعتزلة فرع عن الجهمية في الصفات، قيل: هذا يقطع مراده.

فهذا مجمل قول ابن حزم في أصول هذه المذاهب وكيف تفرعت، ثم يبين ابن حزم ما اختصت به كل طائفة من أصول المقالات فيقول: "قال أبو محمد: أما المرجئة فعمدتهم التي يتمسكون بها فالكلام في الإيمان والكفر ما هما؟ والتسمية بهما والوعيد، واختلفوا فيما عدا ذلك، كما اختلف غيرهم، وأما المعتزلة: فعمدتهم التي يتمسكون بها:

---

(١) الفتاوى لابن تيمية (٨/٤٥٠ ، ٤٦٠) ، يقول الإمام ابن تيمية : " وأول من ظهر عنه إنكار ذلك هو الجهم بن صفوان وأتباعه فحكي عنهم أنهم قالوا : إن العبد مجبور وإنه لا فعل له . . . وكان ظهور جهم ومقالته في تعطيل الصفات وفي الجبر والإرجاء في أواخر دولة بني أمية بعد حدوث القدرية والمعتزلة وغيرهم ، فإن القدرية حدثوا قبل ذلك في أواخر عصر الصحابة . . . " (٨/٤٦٠) .

الكلام في التوحيد، وما يوصف به الباري تعالى ثم يزيد بعضهم الكلام في القدر والتسمية بالفسق والإيمان والوعيد، وقد يشارك المعتزلة في الكلام فيما يوصف به الباري تعالى جهم بن صفوان، ومقاتل بن سليمان، والأشعرية وغيرهم من المرجئة وهشام بن الحكم، وشيطان الطاق واسمه محمد بن جعفر الكوفي، وداود الجواربي وهؤلاء كلهم شيعة، إلا أنا اختصصنا المعتزلة بهذا الأصل ؛ لأن كل من تكلم في هذا الأصل فهو غير خارج عن مذهب أهل السنة أو قول المعتزلة حاشا هؤلاء المذكورين من المرجئة والشيعة، فإنهم انفردوا بأقوال خارجة عن قول أهل السنة والمعتزلة ، وأما الشيعة فعمدة كلامهم في الإمامة والمفاضلة بين أصحاب النبي ﷺ، واختلفوا فيما عدا ذلك كما اختلف غيرهم، وأما الخوارج: فعمدة مذهبهم الكلام في الإيمان والكفر ما هما؟ والتسوية بهما، والوعيد والإمامة، واختلفوا فيما عدا ذلك كما اختلف غيرهم . . ."[1].

كما أن أبا محمد ابن حزم عنى ببيان افتراق هذه الطوائف أنفسها وبين تفاضل هذا الطوائف عند افتراقها، فيقول: ". . .أقرب فرق المرجئة إلى أهل السنة من ذهب مذهب أبي حنيفة النعمان بن ثابت الفقيه رحمه الله تعالى . . . وأبعدهم أصحاب جهم ابن صفوان، وأبو الحسن الأشعري، ومحمدُ بن كرام السجستاني . . . وأقرب فرق المعتزلة إلى أهل السنة أصحاب الحسين بن محمد بن النجار وبشر بن غياث المريسي ثم أصحاب ضرار بن عمرو، وأبعدهم أصحاب أبي الهذيل العلاف، وأقرب مذاهب الشيعة إلى أهل السنة المنتسبون إلى أصحاب الحسن بن صالح. . . وأبعدهم الإمامية وأقرب فرق الخوارج إلى أهل السنة أصحاب عبدالله بن يزيد الأباضي . . . وأبعدهم الأزارقة . . ."[2].

وهذه المقارنات التي يعنى بها ابن حزم عليها سؤالات؛ لأن ابن حزم يربط المقارنة مضافة في القرب أو البعد من أهل السنة، أما لو كان ابن حزم يفاضل بين طوائف هؤلاء دون هذه الإضافة لكان قوله محققاً، فإنه من المتحقق أن كل من ذكر ابن حزم

---

(١) الفصل لابن حزم (٢/٢٦٩ ــ ٢٧٠) .

(٢) الفصل (٢/٢٦٥ ــ ٢٦٦) .

بوصف "القرب" هم أفضل ممن وصفوا "بالبعد"، لكن الشأن في اعتبار من وصفهم بالقرب أهم أقرب الطائفة على الإطلاق إلى أهل السنة، فهذا محل نظر وتردد؛ إذ في فرق المعتزلة من هو أحسن حالا ممن ذكر ابن حزم، وهذا معروف في متأخريهم فضلا عن كون ابن حزم بنى تقريره هذا على فهمه لمذاهب هؤلاء، الأمر الذي ينازع فيه حيث جعل قول الجهم والأشعري في الإيمان واحدا في هذا المقام(١)، وكذا لما عرض لمقالات الطوائف في الإيمان(٢)، وهذا فيه نظر وإن كان قول الأشعري أصله قول الجهم إلا أنه أحسن حالا منه، حيث أن الجهم يقول: هو محض المعرفة، والأشعري يجعل التصديق، وإنما يقع القول بأن قولهما واحد على جهة اللزوم بإثبات الجمع وإبطال الفرق، وهي طريقة إن حققت لم تكن مذهبا للأشعري بل لازما له.

هذا نظر في كلام ابن حزم، وثمت نظر آخر حيث إن ابن حزم يقول في حكاية قول المرجئة الأبعدين عن أهل السنة: "فإن جهما والأشعري يقولون: إن الإيمان عقد بالقلب فقط وإن أظهر الكفر والتثليث وعبد الصليب في دار الإسلام بلا تقية، ومحمد ابن كرام يقول: هو القول باللسان وإن اعتقد الكفر بقلبه"(٣)، قال ابن حزم: "فإن فعل ذلك فهو مؤمن من أهل الجنة"(٤).

وهنا شأن مهم في موقف ابن حزم من الطوائف، ومقالاتها ويمكن القول: إن أبا محمد ابن حزم يأخذ الناس كثيرا بلوازم أقوالهم فيجعل لازم المذهب مذهبا، وربما بنى على هذا الاعتبار حكما على هذه المقالة أو القائل، بل إن ابن حزم أحيانا يجعل المذهب ما لا يصح اعتباره لازما فضلا عن كونه مذهبا، وهذا إشكال كبير في موقف ابن حزم من المقالات والمذاهب، فمع سعة علمه بمقالات الطوائف إلا أن الاعتماد على تقريره لهذه المذاهب يشكل عليه هذا المعنى، الذي يمكن اعتباره في صورتين:

الأولى: جعل لازم المذهب مذهبا للطائفة، ويمكن اعتبار حكاية ابن حزم لمذهب

---

(١) انظر الفصل (٢/٢٦٦) .

(٢) انظر الفصل (٣/٢٧٧) .

(٣) الفصل (٢/٢٦٦) .

(٤) الفصل (٣/٢٢٧) .

محمد بن كرام في الإيمان من الأمثلة على هذا إلى حد ما[1].

الثانية: جعل ما ليس لازما من جملة المذهب، كقوله في مذهب الأشعري: بأن من أظهر الكفر والتثليث بالقول وعبد الصليب في دار الإسلام بلا تقية يكون مؤمنا. وهذا لم يقله أحد من غلاة المرجئة فضلا عن أبي الحسن الأشعري، و لم يقل أحد من الناس قبل ابن حزم إن هذا مذهب للأشعري، ومن ذلك عند ابن حزم جعله قول ابن عباس : "أن القاتل عمدا مخلد في النار"[2]، وهذا لم ينقله أحد عن ابن عباس، وإنما رتبه ابن حزم على ما ثبت في الصحيح عن سعيد بن جبير أنه سئل ابن عباس: ألمن قتل عمدا توبة ؟ قال: لا . . ."[3]، وهذا معروف عن ابن عباس، ولا يلزم من قول ابن عباس هذا القول بالتخليد، فإن غاية هذا أن ابن عباس يرى: أن من قتل عمدا يوافي ربه بمعصية، فلا توبة له فحاله كحال من أتى كبيرة لم يتب منها ووافى ربه بها فيكون تحت المشيئة كسائر أهل الكبائر، فلا يلزم على قول ابن عباس الجزم بعذابه فضلا عن تخليده ولا يشكل أن ابن عباس احتج بقوله: ﴿**ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاءه جهنم خالدا فيها. .**﴾[4] فإن ذكر الخلود ليس هو عمدة ابن عباس في نفي التوبة، فقد ذكر مع جملة المعاصي: ﴿**ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها..**﴾[5]، وإنما حجة ابن عباس أنها آية مدنية نسخت الآية المكية.

والمقصود أن هذا يقع في كلام ابن حزم كثيرا وهو فيما يظهر فرع عن ظاهريته التي بنى عليها فهم المقالات والحكم عليها.

وابن حزم كأنه يعتذر عن طريقته هذه التي لم تكن محض جهل من ابن حزم بالمقالات ، لكنه يذكر أنه يعتمد في ذكر الأقوال وإضافتها إلى أصحابها على مرادهم وليس على محض قولهم، فابن حزم إذن إذ ذكر المذهب ذكره على اعتبار مراد أصحابه وإن كانوا لا يصرحون به، هكذا الشأن عند ابن حزم، فظن أن ما قرره

---

(١) الفصل (٣/٢٢٧) .

(٢) الفصل (٤/٧٩ — ٩٩) .

(٣) رواه البخاري في صحيحه (التفسير/ ٤٧٦٢).

(٤)النساء: آية ٩٣.

(٥) النساء: آية ١٤.

مرادات لأصحابها، وهذا مما يتعذر حيث لا يقع في كلامهم لا بالمطابقة ولا بالتضمن بل أحياناً ولا باللزوم الذي لو صح لم يكن مذهباً، إذ لازم المذهب ليس مذهباً[1] وابن حزم في كلامه الآتي يتبنى هذا في الجملة !!، يقول ابن حزم: "ذكر العظائم المخرجة إلى الكفر أو إلى المحال من أقوال أهل البدع المعتزلة، والخوارج، والمرجئة، والشيع قال أبو محمد: قد كتبنا في ديواننا هذا من فضائح الملل المخالفة لدين الإسلام . . . ونكتب إن شاء الله على هذه الفرق الأربع من فواحش أقوالهم ما لا يخفى على أحدٍ قرأه أهم في ضلال وباطل ، لكون ذلك زاجراً لمن أراد الله توفيقه عن مضامنهم والتمادي فيهم . . . وليعلم من قرأ كتابنا هذا أننا لا نستحل ما يستحله من لا خير فيه من تقويل أحد ما لم يقله نصاً وإن آل قوله إليه[2]، إذ قد لا يلزم ما ينتجه قوله فيتناقض، فاعلموا أن تقويل القائل كافراً كان أو مبتدعاً أو مخطئاً ما لا يقوله نصاً كذب عليه، ولا يحل الكذب على أحد، لكن ربما دلّسوا المعنى الفاحش بلفظ ملتبس ليسهلوه على أهل الجهل ويحسن الظن بهم من أتباعهم، وليبعد فهم تلك العظيمة على العامة من مخالفتهم . . ."[3]، فهنا ابن حزم يصرح بأن المذاهب لا تضاف إلى أصحابها باعتبار اللازم، بل لا بد من النص، لكنه يعتذر عن طريقته ومسلكه بما ذكر وهذا ليس محققاً، ويبقى عرض ابن حزم للمقالات والحكم عليها يقع فيه إشكال كثير لأخذ ابن حزم بهذه الطريقة التي لم يستعملها أهل المقالات قبله كاستعماله.

وابن حزم حين يتكلم عن الطوائف يذكر جملة ويجعلهم من طوائف الملة ، لكنه يقرر أن ثمت نوعاً آخر من الطوائف ليسوا من الإسلام في شيء، بل هم كفّار بإجماع الأمة، يقول: "وأما أصحاب أحمد بن خابط وأحمد بن باسوس والفضل الحدثي والغالية من الروافض والمتصوفة والبطيحية أصحاب أبي إسماعيل البطيحي، ومن فارق

(١) الفتاوى لابن تيمية (٢١٧/٢٠ ــ ٢١٩) .

(٢) هذا اعتبار من ابن حزم أنه لا يحكي لوازم المذاهب في جملة الجملة المذاهب نفسها .

(٣) الفصل (٣٣/٥) .

الإجماع من العجاردية وغيرهم فليسوا من الإسلام في شيء من أهله بل كفار بإجماع الأمة"(١).

وابن حزم يشير إلى أن كثيرا من الكفريات في مقالات الطوائف ترجع في الأصل إلى الشيعة والصوفية، يقول: "واعلموا أن كل من كفر هذه الكفرات الفاحشة ممن ينتمي إلى الإسلام فإنما عنصرهم الشيعة والصوفية. . ."(٢)، وإن كان ابن حزم لا يعمم هذا الشأن إنما يذكره في نوع من المقالات.

وتبعا لهذه الطريقة عند ابن حزم، فإنه يقع في كلامه من الإغلاظ والتكفير لكثير من الأعيان مما لا يتفق وطريقة أهل الحديث التي يعتبرها، ومن شواهد هذا عند ابن حزم قوله عن أبي هاشم الجبائي المعتزلي: "ورأيت لهذا الكافر أبي هاشم كلاما رد فيه بزعمه. . ."(٣)، وهذا كثير في كلام ابن حزم في نظره في المذاهب المخالفة لمذهب أهل الحديث، ومع هذا الإغلاظ الذي يقع في كلام ابن حزم على الطوائف المخالفة لأهل الحديث إلا أن ابن حزم يقرر في معرض كلام له في الاختلاف، هل يدخل أهل الأهواء في الإجماع أم لا، يقول: "إن من يشهد بقلبه ولسانه أنه لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وأن كل ما جاء به حق، وأنه بريء من كل دين غير دين محمد ﷺ فهو المؤمن المسلم، ونقله واجب قبوله إذا حفظ ما ينقل ما لم يمل إيمانه إلى كفر أو فسق، وأهل الأهواء وأهل كل مقالة خالفت الحق، وأهل كل عمل خالف الحق مسلمون أخطأوا، ما لم تقم عليهم الحجة فلا يقدح شيء من هذا في إيمانهم ولا في عدالتهم، بل هم مأجورون على ما دانوا به من ذلك وعملوه أجرا واحدا إذا قصدوا به الخير، ولا إثم عليهم في الخطأ . . ونقلهم واجب قبوله كما كانوا، وكذلك شهادتهم حتى إذا قامت على أحد منهم الحجة في ذلك من نص قرآن أو سنة ما لم تخص، ولا نسخت، فأيما تمادي على التدين بخلاف الله عز وجل أو خلاف رسوله ﷺ أو نطق بذلك فهو كافر مرتد. . .وإن لم يدن لذلك بقلبه ولا نطق به لسانه، لكن تمادى على

(١) الفصل لابن حزم (٢٦٧/٢) .

(٢) الفصل (٥٠/٥) .

(٣) الفصل (٦٨/٥) .

العمل بخلاف القرآن والسنة فهو فاسق بعمله مؤمن بعقده وقوله، ولا يجوز قبول نقل كافر ولا فاسق ولا شهادتهما"[1].

ويشنع ابن حزم على من فرق بين الداعية وغيره من أهل الأهواء، يقول: "وقد فرق بعض السلف بين الداعية وغير الداعية، قال أبو محمد: وهذا خطأ فاحش وقول بلا برهان، ولا يخلو المخالف للحق من أن يكون معذوراً بأنه لم تقم عليه الحجة أو غير معذور؛ لأنه قامت عليه الحجة، فإن كان معذوراً فالداعية وغير الداعية سواء كلاهما معذور مأجور، وإن كان غير معذور؛ لأنه قد قامت عليه الحجة فالداعية وغير الداعية سواء وكلاهما إما كافر كما قدمنا وإما فاسق كما وصفنا. . . ولا فرق فيما ذكرنا بين من يخالف الحق بنحلة أو بفتيا، إذ لم يفرق الله تعالى ولا رسوله ﷺ بين ذلك"[2].

فابن حزم هنا يعتبر اجتهاد أهل الأهواء في مقالاتهم لا ينافي عدالتهم وإيمانهم بل هم مأجورون أجراً واحداً حتى تقوم الحجة، وإن كان لم يفصح عن حد قيام الحجة عنده، فهل ما وقع في كلامه كثيراً من التشنيع والتكفير واللعن لبعض الطوائف وبعض الأعيان موجبة قيام الحجة على هؤلاء عنده، أم أن هذا من اضطراب المقام عند ابن حزم؟ الأقرب الثاني؛ لأن ما به يكفر ابن حزم أو يقع في بعض الأعيان والطوائف هو محض المخالفة بما هو كفر في نفس الأمر، أو هو كفر بما يراه ابن حزم مستلزماً لمحض الكفر.

وبتأمل هذين المقامين عند ابن حزم يمكن القول: بأن بين مقام التنظير لحكم المخالفين في الاعتقاد "الأصول" وبين التطبيق الذي يقع في كلام ابن حزم عن الطوائف ومقالاتها افتراقاً سببه "الظاهرية التي رسمها ابن حزم"، فهو يقرر أحكامه على المخالفين في الجانب التطبيقي معتمداً على الضرورة الظاهرية، كما أنه يقرر العذر معتمداً على الضرورة الظاهرية، وهذا الباب في الجملة من كلام ابن حزم فيه اضطراب كثير، ولما حكى أقوال الناس في التكفير ذكر الخلاف عند أهل السنة بما ليس

---

(١) الإحكام (٦١٢/٤ ــ ٦١٣) .
(٢) الإحكام (٦١٣/٤) .

محققاً في مذهبهم، و لم يقع له مذهب ينصره، لكنه عني بالرد على بعض المذاهب يقول: "باب فيمن يكفر ومن لا يكفر بقول أو فعل، اختلف الناس في هذا المكان اختلافاً شديداً، فذهب طائفة إلى أنه من خالفهم في شيء من الاعتقاد أو في مسائل الاجتهاد في الأحكام فهو كافر، وذهبت طائفة أخرى إلى أنه من خالفهم في شيء مما ذكرنا فإنه يكفر في بعض ذلك دون بعض ويفسق فيما لا يكفر من ذلك، وذهبت طائفة ثالثة إلى أنه من خالفهم في الاعتقاد فهو كافر، ومن خالفهم في مسائل الاجتهاد فليس كافراً ولا فاسقاً، وذهبت طائفة رابعة إلى أنه يكفر من خالفهم في مسائل الاعتقاد إذا كان خلافه إياهم في صفات الله عزّ وجل فقط، فأما في سائر ذلك فإنه يفسق ولا يكفر، وذهبت جماعة من أصحابنا إلى أن التكفير في الخلاف في الاعتقاد وأما الأعمال فإنه لا يكفر أحد بذنب إلا تارك الصلوات حتى يخرج وقتها فإنه يكفر بذلك، وممن قال بذلك أحمد بن حنبل وإسحق بن راهوية وابن المبارك وغيرهم، وذهب سائر أصحابنا إلى أن تارك الصلاة كغيره من الذنب لا يكفر بذلك إذا كان مقراً بفرضها، وذهبت طائفة ثالثة من أهل السنة إلى أنه لا يكفر مسلم بشيء من الأشياء لا بخلاف في اعتقاد ولا غيره إلى أن تجتمع الأمة على أحد أنه كافر فيتوقف عند إجماعهم، وهذا قول محمد بن إدريس الشافعي وداود وغيرهما . . ."[1].

وهذا الذي يذكره ابن حزم من أقوال أهل السنة هي من جنس حكاية المتأخرين من أصحاب الأئمة[2]، ولا ينضبط ما حكاه في مذهب أحمد، فإن في مذهبه خلافاً في المباني الأربعة العملية وعنه خمس روايات في هذا[3]، وكذا ما ذكره عن الشافعي ليس معروفاً عند أصحاب الشافعي الكبار هذا المذهب عنه، وكأنه مذهب متعذر الوقوع وهذا باب فيه تفصيل عند السلف[4] يطول ذكره، والمقصود هنا أن ابن حزم لم يحقق اطراداً في هذا الباب بين ما يقرره من الأصول، وبين موقفه من الطوائف والمقالات

(١) الأصول والفروع لابن حزم (٢٩٣ ــ ٢٩٤) .

(٢) الفتاوى (٣/٣٥١) .

(٣) الفتاوى لابن تيمية (٧/٦٠٩ ــ ٦١٧) .

(٤) الفتاوى لابن تيمية ((٣/٢٨٢ ، ٣٥١ ــ ٣٥٤) (٧/٢٠٠ ، ٢١٧ ، ٦٢٠) .

وهو باعتبار المقالات التي حكاها آنفاً عن أهل السنة في التكفير لم يصرح بنصرة أحدها، لكن كأنه يميل إلى ما ذكر عن داود والشافعي، فإنه طعن فيما ذكره حجة لكل مذهب إلا هذا المذهب فإنه ذكر حجته و لم يطعن فيها، وصرح بأن أهل التأويل وأهل الجهل لا يكفرون[1]، وقال: "ولهذا وغيره قلنا: أنه لا يكفر أحد بتأويل ولا يكفر أحد إلا بجحد ما اجتمعت الأمة على أنه من عند الله عزّ وجل بعد أن يبلغه ذلك الإجماع أو يصح عنده، وأما قبل أن يبلغه ذلك الإجماع أو يصح عنده فلا يكفّر بجحده . . ."[2].

ومحصل القول أن ابن حزم وإن كان يقرر في هذا الباب ما هو من الأصول الجياد المعروفة عند الأئمة والتي دلت عليها النصوص والأصول الشرعية الكبرى[3]، لكنه لا يحقق ذلك في أحكامه ومقالاته كثيراً، ولهذا لما تكلم ابن حزم فيمن خالف الإجماع لم يجعل بينه وبين من خالف آحاد النصوص فرقاً محققاً يقول: "فإن قيل: فهلا عذرتم من خالف الإجماع كما عذرتم من خالف فيم فيه خلاف؟ قلنا كلا لعمري ما فعلنا شيئاً مما تقولون ولا فرق عندنا فما نسبتم إلينا الفرق بينه . . . فمن جهل أو أخطأ قاصداً إلى الخير لم يتبين له الحق ولا فهمه مخالف شيئاً من ذلك فسواء أجمع عليه أو اختلف فيه، هو مخطئ معذور مأجور مرة . . . وهكذا في كل شيء، ومن عمد فخالف ما صح عن النبيﷺ غير مسلم بقلبه أو بلسانه أنه حكمه عليه السلام فهو كافر سواء كان فيما أجمع عليه أو فيما اختلف فيه . . ."[4]، وهذا القول كأنه لا يتحقق وما قرره في كتابه "الأصول والفروع".

الفرع الثالث: موقف ابن حزم من السلف والأئمة بين النظرية والواقعية.

يتخذ أبو محمد ابن حزم من مذهب أهل السنة والحديث مذهباً عقدياً له، إلا أن هذا الاتخاذ ينضبط في الجملة في اعتبارين:

(١) الأصول والفروع لابن حزم (٢٩٦) .

(٢) الأصول والفروع لابن حزم (٢٩٦) .

(٣) انظر منهاج السنة (٥/٨٧) .

(٤) الإحكام لابن حزم (٤/٥٤٣) .

أحدهما: جعل ابن حزم مذهب أهل الحديث والسنة هو المذهب الحق وما عداه فمذاهب أهل البدع والأهواء.

الثاني: أخذه بجمل مذهب أهل الحديث في الجملة.

يقول ابن حزم: "قال أبو محمد: وأهل السنة الذين نذكرهم أهل الحق ومن عاداهم فأهل البدعة، فإنهم الصحابة رضي الله عنهم وكل من سلك نهجهم من خيار التابعين رحمهم الله تعالى ثم أصحاب الحديث ومن اتبعهم من الفقهاء جيلاً فجيل إلى يومنا هذا، ومن اقتدى بهم من العوام في شرق الأرض وغربها رحمة الله عليهم"[(١)]. فهذا التقرير من ابن حزم يتضمن اعتباراً تاماً لمذهب أهل السنة الذي يحده حداً دقيقاً، إلا أنه هنا شأنه شأن كثير من المنتسبين إلى السنة في أصول الدين من الصفاتية وأصحاب الأئمة الذين انتحلوا مذهب السلف مذهباً وبدعوا ما خالفه لكنهم لم يحققوا المذهب الذي عليه أئمة السنة والحديث في مقالاتهم مع ظنهم أن ما قرروه هو مذهب أهل الحديث، كما هو الشأن في كثير من أصحاب الأئمة من الفقهاء وغيرهم وربما ظنوا أن ما قرروه مما يسوغ عند أهل الحديث، وإن لم يكن من محض مذهبهم وهذا يقع في كلام أئمة الصفاتية، وربما وقع لهؤلاء الأخذ بما هو من مقالات أهل الحديث مع التصريح بمذهب يخالفها، ويتأولون ما قرروه في مذهب أهل الحديث على ما صح عندهم على جهة التفصيل والجزم، وهذه الأحوال تقع لكثير من فضلاء أهل العلم من الفقهاء، والنظار المنتحلين مذهب السلف، أو المصوّبين له، فإن ترك انتحال مذهب السلف، والقول بإبطاله إنما هو شعار أهل البدع المغلظة، ولهذا ينتصر بعض أصحاب الأئمة لما يراه مذهباً للسلف أو يضيفه إلى متبوعه ويذم من خالف ذلك من أصحابه، وربما كان ما ذمه أو أبطله من كلام أصحابه هو مذهب الإمام الذي ينتسبون إليه، وهو مذهب السلف في نفس الأمر، وهذا مقام معروف فما من إمام من الأئمة الأربعة "مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد" إلا وقد حكى عنه بعض أصحابه ما ليس من مذهبه، وهذا يقع في الأصول والفروع.

والمقصود هنا أن انتحال مذهب السلف شأن شائع عند المنتسبين إلى الأئمة

---

(١) الفصل (٢/٢٧١) .

والسنة مع ما وقع لكثير منهم من الغلط في هذا الباب، وهذا الغلط الذي يقع فيه أصحاب الأئمة المنتحلون مذهب السلف يختلف موجبه، وابن حزم في هذا الشأن من جنس هؤلاء، بل هو شديد الانتحال لمذهب السلف قوي الذم لأهل البدع، وعنده من تحقيق هذا المقام والعناية به ما لا يقع مثله لجمهور المنتسبين للسنة والأئمة من المتأخرين، بل عنده من الإغلاظ في أهل المقالات ووصف مذاهبهم المخالفة للسنة والجماعة ما فيه زيادة، مع ما له من العناية بنقل مذهبهم واعتماده وتصويبه بأنواع من الأدلة والحجج، حتى إنّ عنده من الاحتجاج لمذهب أهل السنة والحديث في بعض الأصول ما هو من أجود التحقيق والبيان ككلامه الذي ذكره في الأسماء والأحكام فإنه من أجود الأبواب التي حقق فيها، مع ما وقع له من الوهم في هذا الباب، وتتبع هذا في كلام ابن حزم وأصوله ليس هذا موضعه[1]، وإنما المقصود هنا أن ابن حزم يعني بالأخذ بمجمل مذهب السلف في الجملة، لكنّ هنا مسألتين:

الأولى: أن هذا لا يطرد فيه ابن حزم فربما ترك من جمل مذهب أهل السنة ما هو معروف ومشهور، وأخذ في هذا الأصل ما لم يعرف عند أهل السنة والجماعة لا مجملهُ ولا مفصّله، كقوله بإبطال الخوارق والكرامات إلا لنبي فحسب[2]، فلا يقع عنده كرامة لولي ولا خارق لغيره، وهذا لم يعرف عند أحد من السلف القول به، بل مذهب السلف معروف في إثبات كرامات الأولياء، وكقوله بإبطال التعليل في أفعال الله[3] حتى فرض أن مذهبه هذا هو مذهب الصحابة والتابعين[4]، والقول بإثبات الحكمة والتعليل معروف في مذهب أهل السنة والحديث، وذكره الأئمة الذين قرروا مذهب السلف عنهم، بل إضافته لهم مشهور حتى عند أئمة المقالات والفرق ونظّار المتكلمين، ونفي ذلك أصله كلام الجهم بن صفوان وأتباعه ومن وافقه في هذا الأصل من متكلمة الصفاتية كأبي الحسن الأشعري وعامة أصحابه ومن مال إلى مذهبهم من أصحاب أحمد ومالك والشافعي، والجمهورُ من أهل الملة على إثبات ذلك، وهو المعروف عند أهل

---

(١) يأتي ذكره في الفرع الرابع.

(٢) الفصل (١٤٥/١) ، الأصول والفروع (٣٠٠ ــ ٣٠٤) .

(٣) الإحكام (٥٦٢/٨) .

(٤) الإحكام (٥٦٢/٨) .

السنة والحديث وجمهور الفقهاء والصوفية والمتكلمين، وطائفة من الفلاسفة كما سيأتي تقريره[1]، وكإبطاله لحقيقة السحر[2] وغير ذلك من المسائل التي قرر فيها ما لا يعرف عند أهل السنة والحديث، بل مذهبهم المشهور على خلافه.

المسألة الثانية: أن ابن حزم فيما يوافق أهل السنة والحديث فيه على جملهم التي ذكروها يقع له كثيراً عند التفصيل والبيان لهذه الجمل من المفارقة لمذهب أهل السنة والحديث ما يعجب منه، بل ربما وقع له تفصيل يتضمن إبطال ما قرره من الجمل ككلامه في الصفات فإنه على هذا المعنى عند التحقيق.

ولهذا وذاك يتحصل للناظر في كلام ابن حزم عدم تحقيقه لمذهب أهل السنة والحديث في كثير من الدلائل والمسائل حتى إنّه صوّب ما لا يعرف عنهم وأبطل ما هو من أعيان مذهبهم وإن كان لم يقع له في مسألة واحدة إبطال لما يجعله مذهباً لجملة أهل السنة والحديث، وإذا تأملنا فيما أوجب هذا التناقض بين النظرية والتطبيق عند ابن حزم أمكن اعتبار ثلاثة أسباب :

أحدها: عدم المعرفة المفصلة لمذهب أهل السنة والحديث، وهذا إنما يعتبر؛ لأن ابن حزم خرج عن مذهبهم المتواتر فيما صُنِّف من المصنفات في مذهب أهل السنة والحديث إلى ما لا يعرف عندهم، بل هو من جمل ومذاهب أهل البدع، وقد صرّح ابن حزم في مسائل من هذا النوع بأنّ خلاف قوله الذي اعتبره لم يقله أحد من الصحابة والتابعين، وإنما ما هو من مقالات أهل الأهواء، مع أن هذا المذهب هو مذهب أهل السنة قاطبة[3]، فابن حزم هنا من جنس أبي الحسن الأشعري وغيره ممن رام مذهب السلف ونصره، لكنّه لم يكن خبيراً به، وإن كان أجود معرفة به من أبي الحسن.

الثاني: مبالغة ابن حزم في اعتبار ما هو مذهب لأهل السنة، إذ هو يفترض كثيراً أن يكون تفاصيل هذا المذهب منصوصة في كلام أعيان الصحابة والتابعين ونحوهم فإذا لم يقع له إثبات في كلام الصحابة والتابعين لما هو يتكلّم فيه تعذّر عليه جعله مذهباً

(١) الفتاوى (٨/٨٨ ــ ٨٩) .

(٢) الأصول والفروع (٣٠٣) .

(٣) الإحكام (٨/٥٦٢) .

لهم، ويكون هذا التعذر إنما نشأ من لفظ شاع في كلام المتأخرين عبّر به عما هو من ألفاظ السلف، مع أن المعنى المراد في نفس الأمر واحد، فيتحصل له أن انتفاء تعبير السلف بهذا اللفظ الذي صار القول في هذا المعنى يعرف به، يستلزم انتفاء المعنى نفسه عند السلف، وهذا يقع فيما لا يظهر تحققه على النصوص عند ابن حزم، مع ما لابن حزم من ذم للفقهاء المتأخرين، ولهذا لم يرتض كثيراً مما قرره هؤلاء في مذهب أئمتهم في أصول الدين.

الثالث: وهو الشأن في هذا المعنى، والسبب الأول والثاني فرع عنه في الجملة عند التحقيق هو الظاهرية التي اعتمدها ابن حزم في المعرفة العقدية.

فابن حزم يرى أن الصواب في دين الله هو في الظاهر ضرورة ولما كان ابن حزم محققاً لهذا موقناً به فإنما صوب مذهب أهل السنة لكونه مبنياً على الظاهر، ومن المعلوم أن لفظ الظاهر صار فيه إجمال واشتراك ، ولهذا كان لا بد عند ذلك من التفصيل إذا قيل: هل مذهب السلف الأخذ بظواهر النصوص؟ أو قيل: ظاهر النصوص مراد أو غير مراد؟ فإن أئمة الكلام صار كثير منهم يعني بالظاهر ما هو من الباطل الذي ليس هو مذهباً للسلف، وليس هو الظاهر في نفس الأمر[1]، وليس في كلام الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ولا في كلام الصحابة أمر باتباع الظاهر مطلقاً، وهذا اللفظ يستعمل في القرآن والحديث وكلام الصحابة مضافاً مقيداً ، ولما تكلم من تكلم من المتكلمين بإبطال الظواهر القرآنية وتأويلها، تكلم من تكلم من أصحاب السنة والجماعة بالأخذ بالظواهر وذم تأويلها، والتأويل الذي تكلم به المتكلمون حقيقته ترك الأخذ بظواهر النصوص، والأخذ بما يفترضونه من المعنى الذي يسميه كثير من هؤلاء بالمجاز ويصرفون الظاهر الذي يسميه كثير منهم الحقيقة إلى المجاز بموجبات فرضها من العقل، وهم في الجملة لم يصيبوا الظاهر، والحق لا فيما أثبتوه ولا فيما نفوه، ويكون ظاهر النص والذي هو الحق المراد لم يقع في كلام هؤلاء، وهذا هو الغالب على هؤلاء فإن المعنى الحق إنما تعذّر عندهم اعتباره؛ لأنهم لم يقدروا على جعله منفكاً عما ذكروه

(١) الفتاوى (٣/٤٣) (٥/١٠٨) (٦/٦٥٦) .

من اللوازم الفاسدة التي لو لزمت في نفس الأمر دلت على إبطال المعنى ، لكنها لا تلزم عند التحقيق، وإنما تحصّل عندهم لزومها بما لو صح اعتباره للزمت هذه اللوازم أو ما هو مثلها فيما أثبتوه من المعنى، والمقصود أن هؤلاء في الجملة يجعلون ظاهر اللفظ ما ليس هو ظاهره عند التحقيق ، ويقع في كلامهم جَعْل ظاهر اللفظ ما هو ظاهره في نفس الأمر مع قولهم بنفيه، والمقصود من هذا أن لفظ الظاهر فيه إجمال واشتراك.

وابن حزم من جنس هؤلاء المتكلمين في هذا فإنه يجعل ظاهر النص ما ليس هو ظاهره في نفس الأمر ويتفرع عن هذا مخالفته لمذهب أهل السنة والحديث، إذ كان ابن حزم يعتبر أنهم ممن يقول بالظاهر، وهذا وإن كان يمكن أخذه في الجملة لو كان لفظ الظاهر متعيناً في مدلوله، أما وقد اضطرب الناس في مدلوله وصار كل طائفة يصطلحون على معنى ومراد يجعلونه ظاهر النص كما شاع ذلك في كلام طوائف من المنتسبين إلى السنة والأئمة، وطوائف من المتكلمين، والمتفلسفة، والظاهرية، فيدخله التفصيل، فلهذا تحصّل عند ابن حزم هذا الاضطراب في هذا المقام.

ومدلول الظاهر عند ابن حزم ينبني على مقدمات كلامية وفلسفية ولغوية، فبهذه المقدمات الثلاث ابتنى مدلول الظاهر عند ابن حزم في أصول الدين، ولهذا يمكن الجزم بأن ابن حزم تحصّل له مدلول للظاهر في أصول الدين لم يتحصل لأحد قبله، ولهذا شذّ في كثير من المسائل بما يعلم أنه لم يقله أحد من قبله من سائر الطوائف، وإن كان قوله في مثل هذا يكون في الجملة مركباً مما هو معروف من مذاهب الناس في هذا الباب لكن يكون تحصيله على هذا المعنى لم يسبق إليه حتى أنه ربما تركّب قوله في الأصل الواحد مما يعلم عند عامة أهل المقالات والمعرفة أنه من المتناقضات، فربما تكلم في بعض الأصول بجمل من جمل أهل السنة والحديث التي فارقوا بها المعتزلة، ثم فصل هذه الجمل بما هو من تفصيل المعتزلة ومذهبهم، مع ما يقرره من ذم مذهب المعتزلة والعناية بردِّه، وهذا من مبالغته في الظاهرية حتى إنه ربما ظن امتياز قوله في مثل هذا عن قول المعتزلة بما لا يعد عند سائر الناس من الامتياز وإنما هو من ظواهر البيان الذي لا يتضمن المخالفة في الحقيقة والبرهان.

فهذا ما يمكن تقريره هنا، ومحصله أن ابن حزم لم يحقق مذهب أهل السنة والحديث مع انتحاله له وتصويبه إياه، بل تكلم بما هو من مذهبهم وتكلم بما هو من مذاهب المخالفين، وتلكم بما هو من شذوذاته التي لم يُسبق إليها، والنوع الأول هو الغالب عليه في الجمل في الأصول الكبار، والنوع الثاني يقع أكثره في تفاصيل القول في الإلهيات، والنوع الثالث يقع له في تفاصيل الأصول السمعية، كما يقع له في أوجه الاستدلال، وتفصيل هذه الأنواع في الفرع الرابع عند الكلام على التداخل العقدي في مذهب ابن حزم والله أعلم.

الفرع الرابع: ظاهر التداخل العقدي عند ابن حزم وأثرها على المتقلدين لمذهبه والمتأثرين به.

يبتنى المذهب العقدي التفصيلي عند ابن حزم على "النص، والبرهان" حسب التعبير الذي يستعمله ابن حزم، والذي هو في الحقيقة لا يعدو أن يكون نوعاً من الاصطلاح، فالتفاصيل العقدية العلمية عند ابن حزم ــ (التقرير، والرد) ــ مبنية على مدلول ظاهر النص الذي يجعل ابن حزم له تحديداً شرعياً مبناه على مقدمات نقدية ولهذا لم يفترض ابن حزم التعارض بين ظاهريته وظاهرية السلف ــ أهل السنة والحديث ــ في حين أن هذه المقدمات النقدية فصلت مذهبه عن المذاهب الأخرى البدعية في مفهوم ابن حزم، وهنا يمكن ابن حزم تحصيل قوة للظاهرية التي يفترض استعمالها في المعرفة بدلاً من الباطنية التي يستعملها الشيعة والصوفية، وهما الصنفان اللذان يقول عنهما ابن حزم وهو يبطل الباطنية: "واعلموا أن كل من كفر هذه الكفرات الفاحشة ممن ينتمي إلى الإسلام فإنما عنصرهم الشيعة والصوفية . . ."[1].

وهنا يكون تحصيل خروج الشيعة والصوفية عن الظاهرية متحققاً والشناعات التي يجعلها ابن حزم مقالات الباطنية ــ باطنية الشيعة وباطنية الصوفية ــ يحصل منها ابن حزم نتيجة في منهج المعرفة: هي بطلان الباطنية، حيث لما كان باطنية الشيعة الذين شاع لهم من المقالات ما هو من صريح الزندقة كما يوجد ذلك في مقالات النصيرية

(١) الفصل (٥/٥٠).

والإسماعيلية ، وكذا ما وقع عند باطنية الصوفية مما هو من جنس ما عند هؤلاء ، فلما كان هؤلاء الباطنية يبطلون الظاهرية وقع لابن حزم وهم في هذا المقام من جنس ما وقع لهؤلاء، وهذا يتحقق في الظاهرية العقدية عند ابن حزم، دون الظاهرية الفقهية الذي هو فيها فرع عن داود بن علي الأصبهاني.

فابن حزم يفترض التناقض بين "الظاهر، والباطن" ومن هنا كان موقفه في مفهوم الظاهرية موقفا نقديا أي أنه نتيجة نقدية أكثر من كونه مبنيا على مقدمات سابقة على الافتراض النقدي، وهذا مقام يأتي شرحه(١)، إنما المقصود هنا أن موقف ابن حزم في اعتبار الظاهرية أقل ما يمكن فرضه أنه متأثر بالرفض للباطنية حتى قال: "اعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه وجهر لا سر تحته"(٢).

كما أن ابن حزم يفترض أن الحق مرتبط بالبرهان يقول: "واعلموا أن دين الله تعالى . . . كله برهان لا مسامحة فيه واتهموا كل من يدعوا أن يتبع بلا برهان"(٣) والبرهان الذي يعتمده ابن حزم هنا وإن كان ينبني على مقدمات متنوعة وله صور ــ كما سيأتي شرح ذلك(٤) ــ إلا أن الذي يهم معرفته هنا أن ابن حزم يرتب البرهان ترتيبا أرسطيا، إذ هو يثني على المنطق الأرسطي بخير ما استطاع، ويفترض أن "الظاهر والبرهان" يقعان على التوافق، وهذا البرهان الذي بناه ابن حزم في كتاب "التقريب لحدود المنطق والكلام" واستعمله في التطبيق العقدي العلمي ــ (التقرير والرد) ــ هو في حقيقته: رؤية كلامية صححها ابن حزم، وهي هنا من جنس سائر النظريات الكلامية المستعملة عند خصوم ابن حزم من المعتزلة والأشعرية، وهي من جنس ما استعمله المتفلسفة الملية كيعقوب بن إسحاق الكندي الذي وإن كان ابن حزم رد عليه إلا أنه تأثر بأدلته الفلسفية كثيرا، ولهذا صارت أكثر دلائل ابن حزم هي فرع عن هؤلاء وهؤلاء، بل جملة منها منقولة عن هؤلاء وهؤلاء، وإن كان ابن حزم لا

---

(١) في الفرع الخامس : موقف ابن حزم من النص . . .

(٢) الفصل (٢/٢٧٤) .

(٣) الفصل (٢/٢٧٤) .

(٤) في الفرع السادس : موقف ابن حزم من العقل .

يصرح بهذا النقل، كما أنه يصوغ هذا الدليل الذي ينقله عن بعض المتكلمين والفلاسفة صياغة موسومة بالبرهان ، فهو يسمي ما يقرره: برهاناً، وإذ كان كذلك لزم ضرورة أن تكون نتيجته صواباً؛ لأن البرهان ضروري الصواب، وبهذا يحصل ابن حزم القطعية في أصوله ومقالاته المبنية عليه.

ويفترض ابن حزم أن أدلة من يخرج عن مذهبه لا يمكن أن تكون بحال أدلة برهانية ، وهنا يمكن القول: بأن ابن حزم أراد التوفيق بين الأدلة الكلامية التي اعتمدها وظاهر النصوص، ولما لم يتحصل ذلك في نفس الأمر صار ابن حزم في حقيقة مذهبه يعمل على تطويع النص لأصوله الكلامية، ولهذا فإن الأصول الإلهية يغلط ابن حزم فيها فوق غلطه في غيرها، ولهذا مع ما عند ابن حزم من العناية بنصرة مذهب أهل الحديث والبعد عن مقالات أهل البدع التي هو واسع المعرفة بها صار قوله في أصول الدين متأثراً بأصول السلف، وأصول المتكلمين، وأصول الفلاسفة، وليس في كلام ابن حزم تأثر بأصول الشيعة والصوفية فضلاً عن ما هو من أعيان مقالاتهم؛ لأن باطنية هؤلاء بيِّنة فيتحقق لابن حزم براءتهم من الظاهرية بما عرف عندهم من الباطنية، أما المتكلمون من المعتزلة والأشعرية وغيرهم، وكذا الفلاسفة أهل النظر والاستدلال فإن ابن حزم وإن كان يبطل مذاهبهم، لكن إبطاله لمذاهب هؤلاء ليس ظهوره وتحققه كبطلان مذاهب الشيعة والصوفية الذين يقرر ابن حزم أنهم باطنية.

فالمتكلمون وأخصهم المعتزلة والأشاعرة ليسوا باطنية كما هو الشأن في الشيعة والصوفية، ولهذا فإن إبطال ابن حزم لمذهب هؤلاء يعتمد في الجملة مخالفتهم البرهان وخروجهم عن الظاهر الذي هو نتيجة للبرهان في مثل هذا المقام.

ولهذا انتصر لما هو عند أهل المقالات من مقالات هؤلاء فوقع في كلامه نصر ما هو في نفس الأمر من مقالات المعتزلة، ونصر ما هو من مقالات الأشاعرة، ونصر ما هو من مقالات الفلاسفة وإن كان لا يضيف ما ينصره من هذه المقالات إلى أربابها في الجملة.

وهو فيما ينصره من مقالات هؤلاء يعتمد في الجملة على ما يذكره من البرهان، إذ ليس في ظاهر النصوص ما يدل على موافقة هؤلاء، وإن كان قد يستعمل الأدلة المجملة في النصوص، ويكون استدلاله بمثل هذه المجملات من النصوص من جنس

استدلال المتكلمين بالمجملات على مذهبهم، وأما الحجج المفصلة التي ينتج عنها المذهب فهي من البرهان كما يقرر ابن حزم، وهي في نفس الأمر أدلة كلامية، مبنية على المنطق الأرسطي في الجملة، وقد تكلم بها أعيان الطوائف قبله من المتكلمين على وجه الخصوص، ويقع شيء من ذلك في كلام الفلاسفة، وإن كان له نوع اختصاص في هذه المقامات.

ولذا صار ابن حزم يضاف إلى أهل السنة والحديث باعتبار ما له من تعظيم السنة وأهلها، والأخذ بما يعلمه من مذهب أهل السنة والحديث، وذمه البدع والخروج عن طريقة أهل الحديث، ويؤخذ عليه ما عنده من تعظيم المنطق، والأصول الكلامية التي يسميها البراهين، مع ما عنده من الميل إلى مقالات مخالفة لمقالات أهل السنة والحديث ومع ما عنده من الشذوذ والتناقض في جملة الدلائل والمسائل، حتى إنه ربما ذم بعض الطوائف والأعيان في بعض الأصول لمخالفتهم أهل السنة والحديث، ثم يكون هو في نفس الأمر على مذهبهم، وإنما يفارقهم مفارقة لفظية أو مفارقة مجملة تبطل بتفصيله وربما طعن في بعض الطوائف لخروجهم في بعض الأصول عن مذهب أهل الحديث ويكون الأمر كذلك في نفس الأمر، لكنه يحصل مذهبا يقرره يعلم أن القول الذي أنكره على هؤلاء أقرب إلى قول أهل السنة والحديث من القول الذي انتصر له وظنه مذهب أهل السنة والجماعة، ومع هذا فله مقام حسن في التحقيق في كثير من أصول الدين.

قال ابن تيمية: ". . . أبو محمد بن حزم فيما صنفه من الملل والنحل إنما يستحمد بموافقة السنة والحديث مثل ما ذكره في مسائل القدر والإرجاء ونحو ذلك بخلاف ما انفرد به من قول في التفضيل بين الصحابة، وكذلك ما ذكره في باب الصفات فإنه يستحمد فيه بموافقة أهل السنة والحديث، لكونه يثبت الأحاديث الصحيحة ويعظم السلف وأئمة الحديث ويقول أنه موافق للإمام أحمد في مسألة القرآن وغيرها، ولا ريب أنه موافق له ولهم في بعض ذلك، لكن الأشعري ونحوه أعظم موافقة للإمام أحمد بن حنبل ومن قبله من الأئمة في القرآن والصفات، وإن كان أبو محمد بن حزم في مسائل

الإيمان والقدر أقوم من غيره وأعلم بالحديث وأكثر تعظيماً له ولأهله من غيره، لكن قد خالط من أقوال الفلاسفة والمعتزلة في مسائل الصفات ما صرفه عن موافقة أهل الحديث في معاني مذهبهم في ذلك، فوافق هؤلاء في اللفظ، وهؤلاء في المعنى، وبمثل هذا صار يذمّه من يذمّه من الفقهاء والمتكلمين وعلماء الحديث باتباعه لظاهر لا باطن له كما نفى المعاني في الأمر والنهي والاشتقاق، وكما نفى خرق العادات ونحوه من عبادات القلوب، مضموماً إلى ما في كلامه من الوقيعة في الأكابر، والإسراف في نفي المعاني ودعوى متابعة الظواهر، وإن كان له من الإيمان والعلوم الواسعة الكثيرة ما لا يدفعه إلا مكابر، ويوجد في كتبه من كثرة الاطلاع على الأقوال والمعرفة بالأحوال والتعظيم لدعائم الإسلام ولجانب الرسالة ما لا يجتمع مثله لغيره. . وله من التمييز بين الصحيح والضعيف والمعرفة بأقوال السلف ما لا يكاد يقع مثله لغيره من الفقهاء"(1).

وإذا نظرنا في أصول ابن حزم العقدية وجدناها فرعاً عن ظاهريته ، والبرهان الذي تكلم به، ولهذا صار في أصوله تداخلاً حتى أنه ربما خرج عن الظاهرية نفسها إلى ما يظنه من البرهان، وتفصيل ذلك في أهم أصوله:

الأصل الأول: قوله في أسماء الله ، يقول ابن حزم: "فصل: وأن لله تعالى تسعة وتسعين اسماً مائة غير واحد كما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال الله تعالى: ﴿**ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه**﴾(2) فأخبر عزّ وجل أن هذه الأسماء هي أسماؤه فمن قال: ليست أسماءه، ولكنها تسمية له فقد ألحد في أسماء الله عزّ وجل وفي الدين وفي القرآن، وخرج عن إجماع أهل الإسلام، لخلافه الله تعالى في القرآن، وخلافه النبي ﷺ في إخباره أن لربه تعالى مائة اسم غير واحد، وخلافه إجماع الأمة كلها . . . ولا يجوز أن يقال لله تعالى أسماء غيرها؛ لأنه قول على الله بغير علم، ولقول رسول الله ﷺ: "مائة غير واحد" فنفى عليه السلام الزيادة في ذلك . ."(3) ويقول: "ولا يجوز أن يسمى الله تعالى ولا أن يخبر عنه إلا بما سمّى به نفسه، أو أخبر به

(1) الفتاوى لابن تيمية (٤/١٨ — ٢٠) .

(2) الأعراف: آية ٨٠.

(3) الدرة في الاعتقاد (٢٣٩ — ٢٤٤) .

عن نفسه في كتابه، أو على لسان رسوله ﷺ، أو صحّ بإجماع جميع أهـــل الإســـلام المتيقن ولا مزيد وحتى لو كان المعنى صحيحاً فلا يجوز أن يطلق عليه تعـــالى اللفـــظ . . ."[1].

فيتحصل من كلامه هذا أنه يثبت أسماء الله تعالى لكنّه يقرر أمرين هنا، أحدهمـــا: أنه لا يسمّى سبحانه إلا بنص، وهذا قول معروف في كلام أهل السنة، وقوله تعـــالى: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها . . ﴾، فالحسنى: المفضلة على الحسنة، قال الإمـــام ابن تيمية: "ثم هنا ثلاثة أقوال: إما أن يقال: ليس له من الأسماء إلا الأحسن ولا يدعـــى إلا به، وإما أن يقال: لا يدعى إلا بالحسنى وإن سمّي بما يجوز وإن لم يكن من الحســـنى وهذان قولان معروفان، وإما أن يقال: بل يجوز في الدعاء والخبر، وذلك أن قوله: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾، وقال: ﴿ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيما تدعـــوا فلـــه الأسماء الحسنى﴾[2] أثبتت له الأسماء الحسنى وأمر بالدعاء بها، فظاهر هذا أن له جميـــع الأسماء الحسنى، وقد يقال جنس الأسماء الحسنى بحيث لا يجوز نفيها عنه كمـــا فعلـــه الكفار، وأمر بالدعاء بها وأمر بدعائه مسمى بها خلاف ما كان عليه المشركون"[3].

وابن حزم يجعل باب الأسماء والأخبار واحداً في الحكم، وهذا محل تفريق، قـــال الإمام ابن تيمية: "ويفرق بين دعائه والإخبار عنه فلا يدعى إلا بالأسماء الحسنى، وأمـــا الإخبار عنه فلا يكون باسم سيء، لكن قد يكون باسم حسن أو باسم ليس بسيئ وإن لم يكن بحسن مثل اسم شيء وذات وموجود إذا أريد به الثابت . . ."[4]، ويقـــول: "وأما تسميته سبحانه بأنه مريد وأنه متكلم، فإن هذين الاسمين لم يردا في القـــرآن ولا في الأسماء الحسنى المعروفة، ومعناهما حق، ولكن الأسماء الحسنى المعروفـــة هـــي الـــتي يدعى الله بها، وهي التي جاءت في الكتاب والسنة، وهي التي تقتضي المـــدح والثنـــاء بنفسها "[5].

---

(١) الفصل (٣٠٧/٢) .

(٢) الإسراء: آية ١١٠.

(٣) الفتاوى (١٤١/٦) .

(٤) الفتاوى (١٤٢/٦) .

(٥) شرح الأصفهانية (٥) .

ومراده بهذا أن المريد والمتكلم ليست من أسمائه الحسنى؛ لأن الإرادة والكلام ينقسم إلى محمود ومذموم، وهذا الذي ذكره الإمام ابن تيمية في الفرق بين مقام الأسماء ومقام الإخبار، هو المحقق في هذا المقام، وأصح الأقوال التي ذكرها أصحاب السنة والجماعة، ودلائل النصوص تدل على هذا القول.

وأما الأمر الثاني في كلام ابن حزم: فهو قوله بأن أسماء الله سبحانه تسعة وتسعين اسماً لا مزيد فيها، فإن هذا من أغلاطه المعروفة في هذا الباب، وقد دلت السنة الصريحة الصحيحة على خلاف هذا ففي مسند الإمام أحمد وغيره قوله ﷺ: "أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك، أو علّمته أحد من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك . ."(١)، فهذا نص صريح أن أسمائه سبحانه لا تحصر بما بلّغنا في كتابه أو سنة رسوله ﷺ، ولو لم يرد هذا الحديث لم يكن لأحد أن يقول: إن أسماءه سبحانه تسعة وتسعون لا مزيد عليها لعدم الدليل على ذلك، وأما ما استدل به ابن حزم فإنه لا دليل فيه، فإنه ورد في سياق يراد به الطلب وليس محض الخبر، وهو كقول من يقول: إن عندي مائة درهم أعددهًا للصدقة، فلا يستلزم هذا الخبر ما قرره ابن حزم، لو لم يريد إلا هو، فإن عدم العلم ليس علماً بالعدم.

وابن حزم يثبت الأسماء في الجملة وهو في هذا يضاف إلى أهل السنة والحديث، وإن كان قوله بأنها تسعة وتسعون لا مزيد عليها بدعة لم يقله أحد من السلف، فضلاً عن كونه خلاف النص، إلا أنه يجعل ما يثبته من أسمائه سبحانه أعلاماً محضة، يقول ابن حزم: "فصل: وأسماء الله تعالى كلها ليست مشتقة، برهان ذلك قول الله تعالى: ﴿**هل تعلم له سميا**﴾(٢)، فلو كانت أسماؤه مشتقة من صفات فيه لكان كل من اشتق له اسم من صفة فيه أيضاً من الرحمة والعلم والحياة وغير ذلك سمياً لله تعالى، وهذا خلاف القرآن والقول به انسلاخ من إجماع أهل الإسلام. ."(٣)، ويقول: "وصح أن أسماءه

---

(١) أخرجه أحمد (٣٧٠٤) (١/٣٩١)، وابن حبان (٩٧٢) (٣/٢٥٣)، والحاكم (١٨٧٧).

(٢) سورة طه : آية ٦٥ .

(٣) الدرة في الاعتقاد (٢٧٤ ــ ٢٧٦) .

تعالى أسماء أعلام ليست أوصافاً ولا مشتقة أصلاً . ."[1]، ويقول: "الله سميع بصير ولا نقول بسمع ولا ببصر؛ لأن الله تعالى لم يقله ولكن سميع بذاته، بصير بذاته . . ."[2]، ولهذا فإن ابن حزم لا يفرق بين أسمائه سبحانه في المعنى بل يجعلها أعلاماً محضة مترادفة[3]، إذ التفريق بين هذه الأسماء مبني على إثبات المعاني وهو ممن يصرح بردّ ذلك.

ومقالة ابن حزم هذه يعلم سائر الطوائف أنها ليست من مقالات أهل السنة والحديث، وهي مبنية على أصول الجهمية في هذا الباب، فإنه بنى قوله هذا على امتناع ثبوت الصفات له سبحانه، وهذا مقام أشكل على سائر نفاة الصفات، وقد تنازع هؤلاء من الفلاسفة والمعتزلة ومتكلمة الصفاتية فيما تسمى الله به من الأسماء وتسمى به عباده كالعليم والقدير والحي وغيرها، فقال بعضهم: هي مقولة بالاشتراك اللفظي، وهذا يقوله الشهرستاني والرازي في أحد قوليهما وغيرهما من متأخري الأشعرية، ويذكر أبو عبدالله الرازي والآمدي هذا القول عن الأشعري وأبي الحسين البصري المعتزلي وهو غلط عليهما، وإنما رتبوا ذلك عنهما لعدم قولهما بالأحوال وقولهم: وجود كل شيء عين حقيقته، فظنوا أن من يقول ذلك يلزمه هذا المذهب والرازي والآمدي وأمثالهما يظنون أنه ليس في المسألة إلا هذا القول، أو القول بأن اللفظ متواطئ، وأن وجوده زائد على حقيقته كما هو قول أبي هاشم وأتباعه من المعتزلة والشيعة، أو قول من يقول: بأنه متواطئ أو مشكك مع أنّ الموجود المقيد بسلب كل أمر ثبوتي عنه إذا تكلموا في جعله موجوداً ـ كما هي طريقة أبي علي ابن سينا، وغلاة الجهمية والباطنية من القرامطة وغيرهم ـ يقولون: هذه الأسماء حقيقة في العبد مجاز في الرب، وابن حزم قوله في هذا يشبه قول من يقول: إنها تقال بالاشتراك اللفظي، بل هو دون هؤلاء عند التحقيق، ومقالته في هذا من جنس مقالة الفلاسفة، والقول الذي عليه جمهور المسلمين أنّ هذه الأسماء ليست ألفاظاً مشتركة اشتراكاً لفظياً فقط، بل هي أسماء عامة كلية سواء قيل إنها متواطئة أو مشككة، وهذا قول جمهور

(١) الدرة في الاعتقاد (٢٧٩) .

(٢) الفصل (٢/٣١٠) .

(٣) شرح الأصفهانية (٧٧ـ ٧٨).

الطوائف وهو مذهب أهل السنة والحديث بلا ريب[1].

والمقصود هنا أن مقالة ابن حزم من المقالات التي يُعلم فسادها عند عامة الطوائف، يقول الإمام ابن تيمية: "من قال من متكلمة الظاهرية كابن حزم أن أسماءه الحسنى كالحي والعليم والقدير بمنزلة أسماء الأعلام التي لا تدل على حياة ولا علم ولا قدرة، وقال لا فرق بين الحي وبين العليم وبين القدير في المعنى أصلاً، ومعلوم أن مثل هذه المقالات سفسطة في العقليات وقرمطة في السمعيات، فإنّا نعلم بالاضطرار الفرق بين الحي والقدير والعليم والملك والقدوس والغفور . . ومعلوم أن الأسماء إذا كانت أعلاماً وجامدات لا تدل على معنى لم يكن فرق فيها بين اسم واسم فلا يلحد في اسم دون اسم ولا ينكر عاقل اسماً دون اسم، بل قد يمتنع عن تسميته مطلقاً...فهذا ونحوه قرمطة ظاهرة من هؤلاء الظاهرية الذين يدعون الوقوف مع الظاهر، وقد قالوا بنحو مقالة القرامطة الباطنية في باب توحيد الله وأسمائه وصفاته مع ادعائهم الحديث ومذهب السلف وإنكارهم على الأشعري وأصحابه أعظم إنكار، ومعلوم أن الأشعري وأصحابه أقرب إلى السلف والأئمة ومذهب أهل الحديث في هذا الباب من هؤلاء بكثير. ."[2].

وابن حزم يلتزم في هذا الباب أصولاً توجب تناقضه أو بطلان الحق، يقول: "لا يجوز أن يسمى الله تعالى ولا يوصف باستدلال البتة؛ لأنه بخلاف كل ما خلق فلا دليل يوجب تسميته بشيء من الأسماء التي يسمي بها شيء من خلقه ولا أن يوصف بصفة يوصف بها شيء من خلقه، ولا أن يخبر به عنه عن شيء من خلقه إلا أن يأتي نص بشيء من ذلك فيوقف عنده، فمن وصفه تعالى بصفة يوصف بها شيء من خلقه أو سمّاه باسم يسمّي به شيء من خلقه استدلالاً على ذلك بما وجد في خلقه فقد شبهه تعالى بخلقه وألحد في أسمائه وافترى الكذب"[3]، وهذا اللازم الذي أبطل به هذه الطريقة يلزم على أصله فيما جاء به النص من الأسماء ولا يصح في هذا أن يقال: إن ما

---

(١) منهاج السنة (٥٨١/٢ ــ ٥٨٧) .

(٢) شرح الأصفهانية (٧٦ ــ ٧٧) .

(٣) الفصل (٣٠٦/٢ ــ ٣٠٧) .

جاء في النص يستثنى من ذلك كما يقول ابن حزم، فإن ثبوت اللازم الباطل يستلزم بطلان الملزوم، وإذا كان اللازم باطلاً لم ينفك الملزوم عن هذا الحكم، فإذا جاء في النص ما ظن أنه كذلك علم عدم ثبوت هذا اللازم، وعدم ثبوته في اسم يستلزم عدم ثبوته في سائر ما هو مثله، وإن كان منع تسميته بما لم يرد به نص يمكن القول به وتحقيقه من وجه آخر، فإن المقصود هنا بيان أن هذه الطريقة التي يعظمها ابن حزم هي من أفسد الطرق في العقل والشرع.

الأصل الثاني: الصفات، هذا الأصل هو أخص الأصول التي غلط فيها ابن حزم وخرج عن مذهب أهل السنة والحديث خروجاً صريحاً، وابن حزم يذم الطوائف الكلامية وربما وقع في كلامه لعن وتكفير في هؤلاء لخروجهم عن طريقة أهل السنة والحديث والأخذ بالظاهر من النصوص، وابن حزم وإن كان يشارك أهل السنة والحديث في ذم هؤلاء في الجملة، بل إن في كلامه غلواً في ذمهم لا يقع مثله في كلام أئمة السنة والحديث، إلا أن العجب هنا أن أشهر ما ذمّ به أئمة السنة والحديث المتكلمين هو باب الصفات، فالقول في الصفات هو أخص الأصول التي تنازع فيه هؤلاء وكلام السلف في تقرير هذا الباب، والرد على من خالف فيه، والإغلاظ عليه لا يقع مثله في سائر الأبواب التي فيها نزاع بين السلف والمتكلمين، ومع هذا كله فإن ابن حزم تكلم في هذا الأصل بما هو من طرق غلاة النفاة، فكلام متكلمة الصفاتية من الأشعرية والماتريدية وغيرهم خير من كلام ابن حزم في هذا الباب، بل كلام كثير من المعتزلة في هذا الباب أقرب إلى السنة والحديث من كلام ابن حزم، ومسلكه هو مسلك غلاة المعتزلة، ويشارك الفلاسفة في هذا الباب نوع مشاركة، فضلاً عما في كلامه من الاضطراب حتى صار هذا الباب هو أخص ما يذم به ابن حزم ومع ما عند أبي محمد ابن حزم من القوة في الاستدلال وسعة النظر إلا أن استدلاله في هذا الأصل ظاهر الغلط وقد التزم لوازم تتضمن فساداً في العقل والشرع أو تسويغ الجمع بين النقيضين.

وابن حزم هنا يظن أن ما قرره هو ظاهر النصوص، ويجادل في هذا مجادلة يعرف أرباب النظر أنها من أفسد الحجج، كما أنه يظن أن ما قرره هو قول أهل السنة

والحديث أو قول طائفة منهم، فإنه يقع له هذا تارة وهذا تارة.

يقول ابن حزم: "قال أبو محمد: وأما إطلاق لفظ الصفات لله عزّ وجل فمحال لا يجوز؛ لأن الله تعالى لم ينص قط في كلامه المنزّل على لفظ الصفات، ولا على لفظ الصفة، ولا جاء قط عن النبي ﷺ بأن لله تعالى صفة أو صفات، نعم ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم، ولا عن أحد من خيار التابعين، ولا عن أحد تابعي التابعين، وما كان هكذا فلا ينبغي لأحد أن ينطق به، ولو قلنا إن الإجماع قد تيقّن على ترك هذا اللفظة لصدقنا، فلا يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده، بل ذلك كله بدعة منكرة . . ."(١)، ثم استطرد ابن حزم في إبطال ذلك بما محصله حدوث هذه اللفظة حتى قال: "وإنما اخترع لفظة الصفات المعتزلة وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام سلكوا غير مسلك السلف الصالح ليس فيهم أسوة ولا قدوة . . . وربما أطلق هذه اللفظة من متأخري الأئمة من الفقهاء من لم يحقق النظر فيها، فهي وهلة من فاضل وزلة من عالم . . ."(٢).

وهذا القول الذي يتخذه ابن حزم مخالف لقول عامة الطوائف، فإن الكلام في إثبات الصفات بهذا المسمّى معروف في كلام أئمة السلف الكبار كما هو مذكور في الكتب المصنّفة في هذا كالسنة لعبدالله بن أحمد والسنة للخلال والسنة لابن أبي عاصم وخلق أفعال العباد للبخاري وشرح أصول أهل السنة للالكائي والإبانة لابن بطة والرد على الجهمية للدارمي والنقض على بشر المريسي للدارمي كذلك والرد على الزنادقة لأحمد بن حنبل والشريعة للآجري وغيرها، ولم ينقل عن أحد من الأئمة أنه أنكر هذه اللفظة، أو قال إنها من كلام المعتزلة، بل كلام المعتزلة المعروف عنهم في كتبهم كالانتصار لابن الخياط، وما ذكره متأخروهم في شرح مذهبهم كالمغني للقاضي عبدالجبار بن أحمد، وكذا شرح الأصول الخمسة، وما في رسائل أئمتهم كالقاسم الرسي المعتزلي الزيدي وما ذكره أهل المقالات كأبي الحسن الأشعري وغيره، فإنما يقرِّرون نفي الصفات عن المعتزلة وحتى هؤلاء النفاة لم يتكلموا بنفيها من جهة امتناع

---

(١) الفصل لابن حزم (٢/٢٨٣ — ٢٨٥) .

(٢) الفصل (٢/٢٨٤) .

هذه اللفظة، بل الموجب في المعنى محصله امتناع قيام هذه المعاني بذاته سبحانه سواء عبر عنها بلفظ الصفات أو غير ذلك، ولهذا تأولوا ما هو صريح في النصوص، و لم يثبتوا الأفعال القائمة بذاته المتعلقة بقدرته ومشيئته مع مجيء حرفها في النصوص، بل نفيهم لهذا فوق نفيهم لأصول الصفات، ولهذا كان قولهم فيه أشكل حتى تابعهم عليه متكلمة الصفاتية كعبدالله بن سعيد بن كلاب وأصحابه والأشعري وأصحابه وأبي منصور الماتريدي وأصحابه، وخلق من أتباع الأئمة المنتسبين للسنة والجماعة.

والمقصود هنا أن تقرير ابن حزم هذا لا يوافقه عليه أحد من الطوائف وما قاله من عدم مجيء هذه اللفظة في النصوص، فهذا لو صح لم يكن دليلا على منع ذلك، وقد جاء في الصحيح من حديث عائشة: "أن رسول الله ﷺ بعث رجلا على سرية فكان يقرأ لأصحابه في صلاتهم فيختم بقل هو الله أحد، فلما رجعوا ذكروا ذلك لرسول الله ﷺ، فقال: سلوه لأي شيء فعل ذلك، فسألوه فقال: لأنها صفة الرحمن عز وجل فأنا أحب أن أقرأ بها، قال رسول الله ﷺ: أخبروه أن الله عز وجل يحبه"[1].

وابن حزم يطعن في هذا الحديث من هذا الوجه[2]، فلو تحصل له ذلك لم يدل على بطلان هذه اللفظة، فإنه جاء في النصوص القرآنية والنبوية ذكر الصفات مسماة بأعيانها مع ما هو معروف، بل واقع في النصوص نفسها من إضافة هذه الصفات إلى المخلوقين كقوله سبحانه: ﴿**رضي الله عنهم ورضوا عنه**﴾[3]، وقوله: ﴿**يحبهم ويحبونه**﴾[4]، وقوله: ﴿**ويمكرون ويمكر الله**﴾[5]، وقوله: ﴿**أنزله بعلمه**﴾[6]، وقوله: ﴿**إن الله كان سميعا بصيرا**﴾[7]، مع قوله عن عبده: ﴿**فجعلناه سميعا بصيرا**﴾[8]، وقوله:

---

(١) البخاري (٣٧٨/٤) رقم (٧٣٧٥)، مسلم (٤٦٧/١) رقم (٨١٣).

(٢) الفصل (٢٨٥/٢) .

(٣) البينة: آية ٨.

(٤) المائدة: آية ٥٤.

(٥) الأنفال: آية ٣٠.

(٦) النساء: آية ١٦٦.

(٧) النساء: آية ٥٨.

(٨) الإنسان: آية ٢.

﴿وكان بالمؤمنين رحيماً﴾[1]، وقوله عن رسوله محمدﷺ:﴿بالمؤمنين رؤوف رحيم﴾[2]، إلى غير ذلك، فلما وقع ذلك في النصوص مع ما في هذه الألفاظ من الاختصاص صار ذكر هذه اللفظة الكلية التي لا تختص بمعنى معين أولى بالتسويغ، ولهذا فإن ابن حزم إنّما تكلّم بهذا لكونه لا يثبت قيام الصفات به سبحانه، ويجعل أسماءه أعلاماً محضة ويبالغ في ذم التشبيه حتى إنه فيما يثبته من الأعلام المحضة المعلومة بالضرورة العقلية، يقول: "لولا النص الوارد بتسمية حي وقدير وعليم ما سمّيناه بشيء من ذلك"[3]، ويقول في إبطال مقالة لأبي الهذيل العلاف: "لا يجوز أن يسمّى الله تعالى ولا يوصف باستدلال البتة لأنه بخلاف كلّ ما خلق، فلا دليل يوجب تسميته بشيء من الأسماء التي يسمّى بها شيء من خلقه ولا أن يوصف بصفة يوصف بها شيء من خلقه ولا أن يخبر عنه بما يخبر به عن شيء من خلقه، إلا أن يأتي نص بشيء من ذلك فيوقف عنده، فمن وصفه تعالى بصفة يوصف بها شيء من خلقه أو سماه باسم يسمى به شيء من خلقه استدلالاً على ذلك بما وجد في خلقه فقد شبهه تعالى بخلقه وألحد في أسمائه . . ."[4].

فابن حزم ظن أن الاشتراك في الاسم المطلق هو التشبيه الذي نفته النصوص، ولهذا استلزم ذلك عنده التشبيه إلا أن يكون منصوصاً عليه، وهذا الاستثناء غلط عند سائر العقلاء، فإن الاشتراك في الاسم المطلق لو كان يستلزم التشابه في الحقيقة، أو هو التشبيه الذي نفته النصوص للزم ذلك في سائر موارده فإن وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم، ويتعذر أن ينفك هذا عن هذا، مما يدل على فساد هذا الظن، وهذا الذي ظنه ابن حزم هو ظن عامة النفاة في هذا الباب من سائر النظّار مع ما لهم من علو المقام في

(١) الأحزاب: آية ٤٣.

(٢) التوبة: آية ١٢٨.

(٣) الفصل (٢/٢٧٩) .

(٤) الفصل (٢/٣٠٦ ــ ٣٠٧) .

النظر والكلام، فإن هذا المقام من محاراتهم حتى تعذر عليهم تحقيق مقالة تطمئن إليها نفوسهم، ولهذا صرّح كبارهم بأن هذا مقام لم تنحل عقده كما يذكر ذلك أبو عبدالله الرازي في آخر كتبه.

ومن المعلوم أن الاشتراك في الاسم المطلق، ليس هو التشبيه الذي نفته النصوص فإن النصوص ناطقة بهذا في المقام الواحد في آيات كثيرة كما تقدم فيعلم من هذا الوجه أن هذا القول يستلزم الكفر بالشرع أو تسويغ الجمع بين النقيضين فهو فساد في العقل أو فساد في الشرع، وإنما كان الاشتراك في الاسم المطلق ليس هو التشبيه الذي نفته النصوص؛ لأن الاسم المطلق لا وجود له في الخارج حتى يقال إنه تشبيه، وإنما مفاده معنى كلي يحمله الذهن لا وجود له في الخارج إلا بالإضافة والتخصيص، وعند الإضافة والتخصيص فلكل موصوف ما يليق به، ولهذا صار من ظن هذا الظن الذي ظنّه ابن حزم من المتكلمين يجعلون ما جاء في القرآن من هذا الاشتراك اشتراكاً لفظياً كما هي طريقة أبي عبدالله الرازي والشهرستاني والآمدي مع أنهم لا يستقرون على هذه الطريقة، أو يجعلون ذلك مجازاً في حق الباري، وهي طريقة قدمائهم من الجهمية الغالية، والمتفلسفةُ من هذا الصنف كابن سينا وأبي الوليد ابن رشد يجعلون ذلك من المتواطئ مع قولهم بأنه مجرد عن كل وصف ثبوتي، ويخرجون مقالتهم على أصولهم الفلسفية، ومعلوم عند العقلاء أنه لو كان شيء من هذه المقالات صواباً لما فهم من الخطاب في القرآن معنى يراد في نفس الأمر ولهذا كان حذّاق هؤلاء يعترفون بهذا المقام وينتحلونه مذهباً لهم، كما هي طريقة ابن سينا وأبي نصر الفارابي وأبي الوليد بن رشد ويحكيه أبو عبدالله الرازي في المحصل مذهباً لسائر الفلاسفة، وهو فرع عن مقالة أئمتهم الذين ينتحلون مذهبهم كأرسطو طاليس الذين لا يثبتون رباً فاعلاً خالقاً للعالم محدثاً له، بل عنده علة غائية وليس علة فاعلية، والعالم قديم عند هؤلاء والعلة تسبقه بالشرف والعلية وليس سبقاً وجودياً فعلياً، ومذهب هؤلاء متعذر في بداهة العقول فإن العلة سابقة للمعلول ولا بد، ولهذا قال ابن سينا وأمثاله من المليين بقدم العالم كما هو مذهب أرسطو وزاد في هذا القول بالعقول العشرة والنفوس التسعة وما يقع من

العقل العاشر من الفيض، ومقالته هذه مركبة من مقالات الفلاسفة الملاحدة كأرسطو وأصحاب الرواق، وابنُ رشد وإن كان يذم ابن سينا فإنما يذمه بمخالفته أرسطو لا بالإلحاد الذي قرره، ولهذا التزم ابن رشد القول بأصل هذا المذهب وإن كان يبالغ في تقريبه للشريعة ومقالة هؤلاء هي مقالة ملاحدة الصابئة الذين كانوا مشركين في الربوبية والإلهية، والذين بعث إليهم إبراهيم من جنس هؤلاء، والفلاسفة هم أئمة الصابئة وعلماؤهم، وقول ابن سينا وأمثاله من جنس قول محمد بن زكريا الرازي الطبيب القائل بالقدماء الخمسة على طريقة الحرانيين من الصابئة كما قيل[1].

وابن حزم مع ما تقدم من إبطاله إطلاق لفظ الصفات، فإنه مضطرب في هذا المقام وقد أطلقه في بعض كتبه، يقول في الأصول والفروع في رده على الجهمية في القرآن: "وكلام الله تعالى صفة قديمة من صفاته، ولا توجد صفاته إلا به ولا تبين منه؛ لأنه لم يزل متكلماً كما أن قدرته لا تبين منه؛ لأن الكلام لا يكون إلا من متكلّم ولا تكون القدرة إلا من قدير. . ."[2]، ومما يدل على أن هذا من اضطراب ابن حزم وليس رجوعاً منه من قول إلى قول أنه صرّح باستعمال لفظ الصفة في "الفصل" كثيراً، يقول: "وأما وصفنا الباري تعالى بأنّه أول حي خالق . . ."[3]، ويقول: "والحقيقة من كل ذلك: أنه لا حقيقة أصلاً إلا الخالق تعالى وخلقه، وأن كل ما نص الله تعالى عليه من وصفه لنفسه . . ."[4].

وإنما اضطرب ابن حزم هذا الاضطراب؛ لأن نفيه إطلاق الصفات لم يعتمد على حجة صحيحة، وليس موجبه عند التحقيق عدم وروده في النص بل موجبه عنده عند التحقيق ما ذكره في قوله: "وأما لفظ الصفة في اللغة العربية وفي جميع اللغات فإنها عبارة عن معنى محمول في الموصوف بها لا معنى للصفة غير هذا البتة، وهذا أمر

---

(١) انظر المحصل (٩٧ـ ٩٩، ٢١٣ـ ٢٢٥، ٢٧١)، الإشارات (٧: ٢٤٠)، مناهج الأدلة (١٠٩ـ ١٣٣)، رسائل محمد بن زكريا الرازي (٨٧).

(٢) الأصول والفروع (٣٩٥) .

(٣) الفصل (٢/٣٣٩) .

(٤) الفصل (٢/٣٢١) .

لا يجوز إضافته إلى الله تعالى البتة إلا أن يأتي نص بشيء أخبر الله تعالى به عن نفسه فنؤمن به وندري حينئذ أنه اسم علم لا مشتق من صفة وأنه خبر عنه تعالى لا يراد به غيره عزّ وجل ولا يرجع منه إلى سواه البتة . . ."[1].

فهذا حقيقة مذهب ابن حزم في نفيه إطلاق الصفات وهو عمدته، وأما ما يذكره من عدم ورود النص بذلك فإنه لا يلتزمه عند التحقيق، ولهذا اطرد مذهبه في نفي الصفات في نفس الأمر وإن قد يعبر بما هو من الصفات، ولهذا لما تكلم في اسم السميع والبصير قال: "الله سميع بصير ولا نقول بسمع ولا ببصر؛ لأن الله تعالى لم يقله ولكن سميع بذاته بصير بذاته . . ."[2]، وحكى هذا المذهب عن الشافعي وداود[3]، وهو غلط عليهما، وحكى اختلاف أهل السنة في هذا المقام[4].

وهذه طريقة أئمة المعتزلة، وليس هذا من مقالات السلف وأئمة السنة والحديث بل ولا من كلام متكلمة الصفاتية، فإن جمهور الطوائف يثبتون السمع والبصر له سبحانه وهذا مذهب أهل السنة قاطبة وعامة المنتسبين إليهم، ومذهب الكلابية والأشعرية والماتريدية وغيرهم، ونفي ذلك هو قول النفاة المحضة من الجهمية ومن وافقهم من المعتزلة وغيرهم، بل هذه الصفات كما أنها ثابتة في الشرع فهي ثابتة بالعقل عند جمهور الطوائف من أهل الحديث وغيرهم، ولهذا صار كثير من متأخري الأشعرية مع ما عندهم من التأويل الذي قاربوا فيه المعتزلة يثبتون هذه الصفات بمحض الدلالة العقلية ويسميها طائفة من هؤلاء بذلك.

وابن حزم يبالغ في إنكار الصفات، مع مبالغته في ذم المعتزلة والأشعرية وغيرهم في هذا الباب، وما نفاه من السمع والبصر يعلم بطلانه بالضرورة في العقل والشرع عند جمهور الطوائف، حتى النفاة للصفات من المعتزلة فإنهم لا يسلكون في النفي طريقة ابن حزم التي يذكرها في مقدماته في ذكر مذهبه والتي لا يستقر عليها لعلم أولئك المعتزلة

---

(١) الفصل (٣٣٧/٢) .

(٢) الفصل (٣١٠/٢) .

(٣) الفصل (٣٠٩/٢) .

(٤) الفصل (٣٠٩/٢) .

أنها طريقة فاسدة في العقل وهم أبصر منه في العقليات، كما أن فسادها معلوم في الشرع فإن الله سبحانه ذكر وصفه بذلك قال تعالى: ﴿**والله يسمع تحاوركما**﴾[1] وقال: ﴿**لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء**﴾[2]، وقال: ﴿**لا تدركه الأبصار**﴾[3]، إلى غير ذلك، وابن حزم في مثل هذه النصوص يقول: "فنقول إن الله يسمع ويرى ويدرك كل ذلك بمعنى واحد وهو معنى يعلم ولا فرق . . ."[4].

وهذا من تأويل ابن حزم الذي خرج به عن ظاهريته فهو يرد سائر الصفات إلى العلم فليس القدير غير العليم وليس السميع والبصير غير ذلك، ويقول: "إن التغاير إنما يقع في المعلومات والمقدرات لا في القادر ولا في العالم ولا شك عندنا وعندهم في أن العليم والقدير واحد . . . والحقيقة من كل ذلك: أنه لا حقيقة أصلاً إلا الخالق تعالى وخلقه . . ."[5]، وابن حزم وإن كان يرد هذه الصفات إلى العلم فإنه لا يثبت العلم صفة قائمة بذات الباري، وقد أطال التقرير في هذه الصفة وذكر ما يعرفه من مقالات الناس، و لم يعين الصواب منها ثم اشتغل بالجدل مع كثير من أهل المقالات ويستقر على ما ذكره بقوله: "إذا قلنا هو الله بكل شيء عليم ويعلم الغيب فإنما يفهم من ذلك أن هاهنا له تعالى معلومات ولا يخفى عليه شيء ولا يفهم منه البتة أن له علماً هو غيره . . ."[6].

يقول الإمام ابن تيمية: "وكذلك أبو محمد ابن حزم مع معرفته بالحديث وانتصاره لطريقة داود وأمثاله من نفاة القياس أصحاب الظاهر قد بالغ في نفي الصفات وردها إلى العلم مع أنه لا يثبت علماً هو صفة . . ."[7].

---

(١) المجادلة: آية ١.

(٢) آل عمران: آية ١٨١.

(٣) الأنعام: آية ١٠٣.

(٤) الفصل (٢/٣١٥).

(٥) الفصل (٢/٣٢١) .

(٦) الفصل (٢/٢٦٩) .

(٧) درء التعارض (٥/٢٤٩ ــ ٢٥٠) .

وهذه الطريقة التي قررها ابن حزم هي طريقة غلاة النفاة من المعتزلة وليست هي طريقة فضلائهم، فضلاً عن كونها طريقة متكلمة الصفاتية كابن كلاب والأشعري والماتريدي وأصحابهم، فضلاً عن كونها طريقة فضلاء أصحاب الأئمة من أهل الفقه والحديث، فضلاً عن كونها طريقة أئمة السلف ــ أهل السنة والحديث ــ وأكثرُ المعتزلة يقولون: إن الله عالم قادر سميع بصير في الحقيقة و لم يمنعوا أنه موصوف بهذه الصفات في حقيقة القياس كما ذكره الأشعري عنهم[١].

وجمهور أهل الكلام وهو قول المعتزلة البصريين وطائفة من البغداديين فضلاً عن أهل السنة والحديث يقولون: ليس معنى حي هو معنى قادر ويفرقون في هذا[٢]، بل لا يعقل عند بني آدم إلا هذا المذهب[٣].

ولما كان ابن حزم على هذه القوة في النفي جعل باب المضافات إلى الله باباً واحداً جميعه إضافة خلق وملك، وسلك في هذا طريق الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم[٤]، وهذا باب فيه تفصيل عند أهل السنة والحديث ومن وافقهم من المتكلمين[٥]، والأشعرية والصفاتية من المتكلمين خير منه في هذا، فإن المضاف إلى الله تعالى ثلاثة أقسام: أحدها إضافة الصفة إلى الموصوف، والقسم الثاني: إضافة المخلوقات، فهذا القسم لا خلاف بين المسلمين أنه مخلوق كما أن القسم الأول لم يختلف أهل السنة والجماعة أنه قديم غير مخلوق، والثالث: ما فيه معنى الصفة والفعل، وهو الذي كثر نزاع الناس فيه[٦]، ولهذا صار ابن حزم يبالغ في إنكار الصفات الفعلية[٧]، والمعروف عن داود بن

---

(١) المقالات للأشعري (٢٦١/١) .

(٢) المقالات للأشعري (٢٤٩/١ ، ٢٥٦ ، ٢٦٢) .

(٣) شرح الأصفهانية (٧٧).

(٤) درء التعارض (٢٦٣/٧) ، الفصل (٣٥٠/٢) .

(٥) درء التعارض (٢٦٣/٧ ــ ٢٦٥) .

(٦) الفتاوى (١٤٤/٧ ــ ١٥٢) .

(٧) الدرة في الاعتقاد (٢٣٢ ــ ٢٣٣) ، الفصل (٢٨٧/٢ ، ٣٦٣) ، درء التعارض (١٩/٢) .

علي فضلاً عن أهل السنة والحديث إثبات ذلك[1]، وإن كان عامة المتكلمين على نفيه وهو قول المعتزلة والكلابية والأشعرية والماتريدية وكثير من أصحاب الأئمة من الفقهاء والصوفية، وأبو عبدالله الرازي يذكر أن أكثر العقلاء يقرّون بما هو من هذا، والتحقيق أن التصريح بالخلاف في هذا الأصل موجود في عامة الطوائف[2].

والمقصود أن ابن حزم يتأول هذا الباب كالاستواء وغيره وهو بهذا قد خرج عن ظاهريته فضلاً عن طريقة أهل السنة والحديث[3]، كما تأول الصفات الخبرية بما هو من جنس تأويل المعتزلة ومتأخري الصفاتية النفاة لهذا النوع من الصفات[4]، وأئمة الصفاتية كابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابهما فضلاً عن أهل السنة والحديث على إثبات ذلك، وابن حزم هنا فرع عن المعتزلة والجهمية في هذا النوع من الصفات، فإنه إنما عُرف من كلامهم. ومتأخروا متكلمة الصفاتية كأبي المعالي وذويه إنما أخذوا ذلك عنهم والمعتزلة يحصّلون ذلك بامتناع ذلك، وحجتهم في هذا الامتناع نوع من القياس قياس التمثيل وابن حزم يبالغ في إنكار هذا القياس في العقليات والشرعيات مع أن سائر ما بنى عليه النفاة مذهبهم في هذا النوع وغيره من الصفات فرع عن هذا القياس قياس التمثيل.

فهذا محصل مذهب ابن حزم في الصفات، وهو أخص الأصول التي اضطرب فيها قوله، وإن كان يستقر في الجملة على النفي ويحققه، وإذا تكلم بالإثبات فإنه لا يثبت عليه، وإن كان له جمل حسان في مسائل من الصفات كإبطاله لقول الجهمية بخلق القرآن، فإنه يبطل ذلك ويقول: إنّ كلام الله غير مخلوق، وإن كان لا يحقق مذهب أهل السنة والحديث في تفصيل مذهبه، فالكلام يرد عنده إلى العلم، ويضطرب في تحصيل مذهب أهل الحديث[5]، إذ يحكي إجماع أهل الإسلام على أن لله كلاماً وأنه

---

(١) درء التعارض (١٩/٢) .

(٢) الفتاوى (١٤٦/٦ ــ ١٥٢) .

(٣) الفصل (٢٩٠/٢) .

(٤) الفصل (٣٤٧/٢ ــ ٣٥٨) .

(٥) الدرة في الاعتقاد (٢٥٥ ــ ٢٥٩) ، الأصول والفروع (٣٩٤ ــ ٤٠٠) ، الفصل (١١/٣) .

كلّم موسى، وأن القرآن كلام الله ثم يذكر أن المعتزلة تقول: إن كلام الله صفة فعل مخلوق، وأن الأشعرية تقول: إن كلام الله صفة ذات لم تزل غير مخلوقة، وأنه غير الله وغير علمه وأنه واحد، ثم يحكي ما يظنه مذهباً لأهل السنة فيقول: "وقال أهل السنة: إن كلام الله تعالى هو علمه لم يزل وهو غير مخلوق وهو قول الإمام أحمد ابن حنبل وغيره"[1]، ويذكر حججاً لهذا المذهب ومن المعلوم أن ما قرّره ابن حزم في كلام الله والقرآن وإن شارك أهل السنة والحديث في بعض جمله إلا أنه ليس هو حقيقة مذهبهم بل هو مبني عنده على نفي الصفات والمعاني.

ومن حسن جمله في هذا الباب قوله في الرؤية فإنه يطلق القول بإثبات ذلك وإن كان له اضطراب في تفصيل هذا المذهب، لكنه من أجود ما تكلم به في ذلك مع ما فيه من الإجمال والاضطراب[2]، فبمثل هذه الجمل، والعناية بمعرفة قول أهل الحديث ونصرته وذم البدع يستحمد، وإن كان جمهور أمره في هذا الباب على وجه الخصوص على الذم، فإن المذهب الذي حصّله في هذا الباب الذي شرحه في كتبه بعناية لم يقع له مثلها في غيره من الأصول جمهوره مركب من قول المعتزلة والفلاسفة وطريقته هنا في الجملة ليست طريقة فضلاء المعتزلة فضلاً عمن هو فوقهم.

يقول الإمام ابن تيمية: "ومن المعلوم الذي لا يمكن مدافعته أن مذهب الأشعري وأصحابه في مسائل الصفات أقرب إلى مذهب أهل السنة والحديث من مذهب ابن حزم وأمثاله في ذلك"[3]، وقال أيضاً: ". . . وقد قاربهم في ذلك من قال من متكلمة الظاهرية كابن حزم أن أسماءه الحسنى كالحي والعليم والقدير بمنزلة أسماء الأعلام التي لا تدل على حياة ولا علم ولا قدرة، وقال: لا فرق بين الحي وبين العليم وبين القدير في المعنى أصلاً، ومعلوم أن مثل هذه المقالات سفسطة في العقليات وقرمطة في السمعيات . . . فهذا ونحوه قرمطة ظاهرة من هؤلاء الظاهرية الذي يدعون الوقوف

(١) الفصل (٣/١١) .

(٢) الفصل (٣/٧ ــ ٩) ، الدرة في الاعتقاد (٢٣٤) .

(٣) درء التعارض (٥/٢٥٠) .

مع الظاهر، وقد قالوا بنحو مقالة القرامطة الباطنية في باب توحيد الله وأسمائه وصفاته مع ادعائهم الحديث ومذهب السلف وإنكارهم على الأشعري وأصحابه أعظم إنكار ومعلوم أن الأشعري وأصحابه أقرب إلى السلف والأئمة ومذهب أهل الحديث في هذا الباب من هؤلاء بكثير، وأيضاً فإنهم يدعون أنهم يوافقون أحمد بن حنبل ونحوه من الأئمة في مسائل القرآن والصفات وينكرون على الأشعري وأصحابه، والأشعري وأصحابه أقرب إلى أحمد بن حنبل ونحوه من الأئمة في مسائل القرآن والصفات منهم تحقيقاً وانتساباً.

أما تحقيقاً فمن عرف مذهب الأشعري وأصحابه ومذهب ابن حزم وأمثاله من الظاهرية في باب الصفات تبين له ذلك وعلم هو وكل من فهم المقالتين أن هؤلاء الظاهرية الباطنية أقرب إلى المعتزلة بل إلى الفلاسفة من الأشعرية، وأن الأشعرية أقرب إلى السلف والأئمة وأهل الحديث منهم وأيضاً فإن إمامهم داود وأكابر أصحابه كانوا من المثبتين للصفات على مذهب أهل السنة والحديث، لكن من أصحابه طائفة سلكت مسلك المعتزلة، وهؤلاء وافقوا المعتزلة في مسائل الصفات وإن خالفوهم في مسائل القدر والوعيد . . ."[1].

الأصل الثالث: مسمى الإيمان، وهو في هذا الأصل يذهب مذهب أهل السنة والحديث، ويقول: "إن الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالجوارح وأن كل طاعة وعمل خير فرضاً كان أو نافلة فهي إيمان وكلما ازداد الإنسان خيراً ازداد إيمانه وكلما عصى نقص إيمانه . . ."[2]، وله رد على الطوائف المخالفة في هذا حسن في الجملة إلا أن في قوله ما يؤخذ عليه وأخص ما يؤخذ عليه قوله: "إن التصديق بالقلب لا يتفاضل البتة"[3]، وهذا خلاف المعروف في مذهب السلف كما ذكره الإمام أحمد وغيره، وهو الذي دلت عليه الأدلة الشرعية ، بل معرفة هذا أمر معروف في النظر[4]، وابن حزم لم يذكر حجة على قوله إلا أن القول بتفاضله يستلزم

---

(١) شرح الأصفهانية لابن تيمية (٧٦ ــ ٧٨) .

(٢) الفصل (٣/٢٢٧) ، الدرة في الاعتقاد (٣٢٦) .

(٣) الدرة في الاعتقاد (٣٣٩) .

(٤) التفاوى (٧/٥٦٤ــ ٥٦٥)، فتح الباري لابن رجب (١/٩ــ ١١).

الشك يقول: "لأنه متى قدح فيه شيء خرج إلى الشك وبطل جملة ؛ لأن اليقين والشك في شيء واحد لا يجتمعان، والشك في الدين كفر بلا خلاف"[1]، وهذا القول دخل عليه من مقالات المرجئة، فإنهم يبنون قولهم في الإيمان وجعله لا يزيد ولا ينقص على هذا، وهذا الذي ذكره ابن حزم يعلل به من يقول إن الإيمان هو التصديق بالقلب وأنه لا يزيد ولا ينقص كما يذكر ذلك من يذكره من الأشعرية وغيرهم[2].

كما دخل على ابن حزم مقالة أصلها من مقالات المعتزلة فيما ذكره طائفة من أهل العلم وهو قوله إن الإيمان والإسلام لفظتان بمعنى واحد"[3]، وهذا القول الذي يقول به أبو محمد قال به طائفة من أهل السنة ونسبه أبو عبدالله ابن حامد من الحنابلة إلى أصحاب الشافعي وأصحاب أبي حنيفة[4]، ونصره أبو عمر ابن عبد البر من كبار المالكية، وذكر أنه قول جمهور المالكية والشافعية، وأنه قول داود بن علي الأصبهاني الظاهري وأصحابه، وأكثر أهل السنة والنظر المتبعين للسلف والأثر[5]، كما نصره محمد بن نصر المروزي ونسبه إلى الجمهور من أهل السنة وأصحاب الحديث[6]، ونسب هذا القول إلى الإمام سفيان الثوري ولا يصح عنه فإن الرواية عنه ضعيفة الإسناد كما ذكر ابن رجب[7]، كما نسبه طائفة من المتأخرين إلى الإمام البخاري[8]، وليس في كلام أبي عبدالله البخاري تصريح بهذا، وإنما فهم ذلك بعض الشراح من كلام له في صحيحه لا يدل على ما قالوه، بل دلالته على التفريق عنده أولى من دلالته على عدمه، فإنه قال: باب إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة وكان على الاستسلام أو خوف القتل،

---

(١) الدرة في الاعتقاد (٣٣٩ ــ ٣٤٠) .

(٢) المحصل للرازي (٣٤٩) ، شرح المقاصد (٢٠٩/٥ ــ ٢١٢) .

(٣) الدرة في الاعتقاد (٣٥٩) .

(٤) الفتاوى لابن تيمية (٣٦٩/٧) .

(٥) التمهيد لابن عبد البر (٢٥٠/٩) .

(٦) تعظيم قدر الصلاة (٥٣١/٢) ، الفتاوى لابن تيمية (٣٥٩/٧ ، ٣٦٤) .

(٧) جامع العلوم والحكم (٢٥) .

(٨) فتح الباري لابن رجب (٢٢/١ ، ١٢٦) .

لقوله تعالى: ﴿**قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا**﴾[1]، فإذا كان على الحقيقة فهو قوله جلّ ذكره: ﴿**إن الدين عند الله الإسلام**﴾[2]، ثم روى حديث سعد وفيه: "أعط فلاناً فإنه مؤمن، فقال النبي ﷺ: أو مسلم . . ."[3].

وليس في هذا ما يدل على ما حكى عنه وغايته أنه يجعل مدلولهما واحد في بعض الموارد وهذا مما لا يختص به البخاري، بل هو معروف في كلام سائر الأئمة وما ذكره البخاري في قوله تعالى: ﴿**قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا**﴾ وجعله الإسلام على معنى الاستسلام خوف القتل، هو قول طائفة من السلف والخلاف في الآية معروف بين السلف وإن كان جمهورهم على أن الإسلام المذكور في الآية إسلام ديانة لكنه لا يصل إلى صدق إطلاق الإيمان على أهله، وهذا القول مبناه على التفريق بين الإيمان والإسلام، فظن من ظن من المتأخرين أن القول الذي ذكره البخاري مبناه على عدم التفريق وليس الأمر كذلك، وكلام أئمة السلف مشهور في ذكر الفرق بين الإسلام والإيمان، وأن مسمى الإيمان أكمل في الإطلاق من مسمى الإسلام مع ما يقع فيهما من الاجتماع، فما من مؤمن إلا وهو مسلم، وما من مسلم في نفس الأمر إلا وهو مؤمن، وإن كان تسويغ إطلاق اسم الإيمان على آحاد المسلمين أمر آخر.

والمقصود أن التفريق بينهما هو المأثور عن أئمة السلف فقد روي عن قتادة وداود ابن أبي هند وأبي جعفر الباقر ومحمد بن شهاب الزهري وحماد بن زيد وابن مهدي وابن أبي ذئب وأحمد بن حنبل وأبي خيثمة ويحيى بن معين وغيرهم[4]، قال الإمام ابن تيمية بعد أن نسب هذا القول لطائفة من هؤلاء: "ولا علمت أحدا من المتقدمين خالف هؤلاء ، فجعل نفس الإسلام نفس الإيمان"[5]، ومن البعيد أن يخفى هذا القول على

(١) الحجرات : آية ١٤ .

(٢) آل عمران : آية ١٩ .

(٣) فتح الباري (٧٩/١) .

(٤) الفتاوى لابن تيمية (٣٩٥/٧) ، جامع العلوم والحكم (٢٥) .

(٥) الفتاوى (٣٩٥/٧) .

الإمام ابن تيمية، لو كان أحد من السلف يقول به خاصة البخاري في صحيحه، فإن الذين حكوه عنه أخذوه من كلامه المتقدم ذكره، والبخاري من أصحاب أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وغيرهم ممن حفظ عنهم ذلك، والقول بالتفريق حكاه السمعاني عن أهل السنة والجماعة جملة[١]، وحكاه اللالكائي عن جماعة من السلف و لم يذكر خلافاً[٢]، مع أن طريقته ذكر ما يقع من الاختلاف والأدلة من الكتاب والسنة تدل على هذا القول.

ولهذا فالقول أن معناهما واحد غايته قول طائفة من متأخري أهل السنة والجماعة وليس هو قول جمهورهم كما ذكر ابن عبد البر ومحمد بن نصر فضلاً عن كونه قول طائفة من السلف، بل هذا القول لم يعرف لأحد من السلف، وعامة أهل السنة على خلافه، والقول بالتفريق هو قول جمهور أهل السنة كما ذكر الإمام ابن تيمية و لم يحك عن السلف خلافه[٣]، وتعقب قول محمد بن نصر في قوله إن القول بأنهما واحد قول الجمهور[٤]، كما تعقبه أيضاً ابن رجب[٥]، ونسب ابن الصلاح القول بالتفريق لجماهير العلماء من أهل الحديث وغيرهم[٦]، ونصره طائفة من المحققين كابن جرير[٧]، والخطابي[٨]، وابن كثير[٩].

والمقصود أن ما ذكره أبو محمد ابن حزم ليس له أصل في كلام أئمة السلف عند التحقيق مع ما فيه من المخالفة لصريح النصوص ومقالات السلف في هذا الباب وشرح ذلك مما يطول وابن كثير ذكر أن القول بالتفريق "مذهب أهل السنة

---

(١) فتح الباري لابن رجب (١/١٣٠) .

(٢) الفتاوى (٧/٣٥٩ ، ٣٦٢) ، ٣٧٥ ، ٤١٤) .

(٣) الفتاوى (٧/٣٥٩ ، ٣٦٢) ، ٣٧٥ ، ٤١٤) .

(٤) الفتاوى (٧/٤١٤) .

(٥) فتح الباري لابن رجب (١/١٣٠) .

(٦) صيانة صحيح مسلم لابن صلاح (١٣٥) .

(٧) تفسير ابن جرير (٢٦/٩٠) .

(٨) معالم السنن للخطابي (٤/٢٩٠ — ٢٩١) .

(٩) تفسير ابن كثير (٤/٣٣٦) .

والجماعة"[1] ولم يذكر غيره، وذكر أن القول بأن مسماهما واحد "رأي المعتزلة"[2]، وهذا الذي ذكره ابن كثير متجه فإن هذا القول لم يحفظ لأحد من السلف والبخاري ـ رحمه الله ـ قد غلط عليه في هذا، كما غلط عليه في مسألة اللفظ بالقرآن، وليس له قول تفرد به مع سعة علمه وأخذه عن الأكابر، فإنه ممن طاف في الأمصار ونقل الحديث ومذهب السلف عن أئمة هذا الشأن، وهو من أوسع أئمة الحديث فقهاً وله إشارات في تراجمه في الصحيح يقع عليها اختلاف بين المتأخرين وهذا الذي ذكر من ذلك.

والمقصود أن أبا محمد ابن حزم وإن نصر قول أهل السنة والحديث إلا أنه خالفه في مسألتين أحدهما مخالفته فيها لأئمة السلف محققة، والأخرى كذلك في الجملة مع شيوع ما قال به في كلام كثير من المتأخرين.

الأصل الرابع: قوله في اسم مرتكب الكبيرة من المسلمين، وقوله هذا هو قول السلف ، فإنه قال: "وذهب أهل السنة من أصحاب الحديث والفقهاء إلى أنه مؤمن فاسق ناقص الإيمان"[3]، لكنّه حكى عن بعض أئمة السلف من الصحابة وغيرهم أقاويل في هذا الباب يعلم بطلانها، فإنه حكى عن ابن عباس أن من قتل عمداً فإنه كافر مرتد، وحكى عن أبي موسى وعبدالله بن عمرو أن شارب الخمر كافر مرتد[4]، وهذا الذي رواه ابن حزم عن هؤلاء الصحابة من المعلوم بطلانه بالضرورة، وليس في كتب الصحاح والمسانيد والسنن يثبت شيء من ذلك، بل القول بذلك قول غلاة الخوارج الذين يحكمون بالردة بمطلق الكبيرة.

وحكى عن إسحاق بن راهويه أن من رد حديثاً صحيحاً عنده عن النبي ﷺ فقد

---

(١) تفسير ابن كثير (٣٦٤/٤) .

(٢) تفسير ابن كثير (٣٦٤/٤) .

(٣) الفصل لابن حزم (٢٧٤/٣) .

(٤) الفصل (٢٧٤/٣ ، ٢٧٥) .

كفر[1]، وهذا الذي رواه عن إسحاق مراد إسحاق به التكذيب فمن كذّب حديثاً وهو يعلم أنه حديث صحيح من كلام رسول الله ﷺ فقد كفر، وهذا مجمع عليه بين أهل السنة بل بين عامة المسلمين عليه، فإن تكذيب الرسول ﷺ فيما علم صحته من قوله ردّة بلا خلاف، فليس لإسحاق اختصاص بهذا، وإن ظن أن مراد إسحاق ترك العمل بما علم صحته كما يشير إلى ذلك تخصيصه إسحاق بهذا، فليس هذا مراد إسحاق والسلف مجمعون على أن من ترك العمل بما هو واجب في صريح القرآن دون أركان الإيمان والإسلام كصلة الرحم وبر الوالدين وأداء الأمانة ونحوها من الأعمال أنه لا يكفر.

الأصل الخامس: قوله في حكم مرتكب الكبيرة من المسلمين، وهو في هذا الأصل جرى على طريقة أهل الحديث في الجملة، فإنه ذكر أن أهل الكبائر تحت المشيئة ولا يخلدون في النار ومآلهم إلى الجنة، ويدخل قوم منهم النار ثم يخرجون منها[2]، وما قرّره في هذا هو قول أهل السنة والجماعة، وكلامه في هذا خير من كلام الأشعرية فإن طائفة منهم فيه إرجاء في هذا الباب[3]، إلا أن ابن حزم تكلم في هذا الباب بمسألة لم يسبق إلى مثل قوله فيها وأخذها عنه بعض أصحابه والمتأثرين به، ومحصل هذه المسألة: القول بالموازنة في حق أهل الكبائر في الآخرة، يقول ابن حزم: " فمن رجحت حسناته على كبائره وسيئاته، فإن كبائره وسيئاته كلها تسقط وهو من أهل الجنة لا يدخل النار، ومن استوت حسناته مع كبائره وسيئاته فهؤلاء أهل الأعراف، ولهم وقفة ولا يدخلون النار ثم يدخلون الجنة ومن رجحت كبائره وسيئاته بحسناته فهؤلاء مجازون بقدر ما رجح لهم من الذنوب، فمن لفحة واحدة إلى خمسين ألف سنة في النار ثم يخرجون منها إلى الجنة بشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبرحمة الله تعالى وكل من ذكرنا يجازون في الجنة بقدر ما فضل لهم من الحسنات، وأما من لم يفضل له حسنة من أهل الأعراف فمن دونهم، وكل من خرج من النار بالشفاعة وبرحمة الله

---

(١) الفصل لابن حزم (٣/٢٧٥) .

(٢) الدرة في الاعتقاد (٣٤٠) ، الفصل (٤/٧٩ — ٨٠) .

(٣) الفتاوى (٣/٣٧٤ — ٣٧٥)، المراد هنا قولهم في الحكم لا مسمى الإيمان .

تعالى فهم كلّهم سواء في الجنة، ولكل امرئ منهم مثل الدنيا عشر مرات وهم أقل حظاً في الجنة، ممن رجحت له حسنة فصاعداً"[1]، ثم انتصر لهذا بحجج[2].

وهذا التفصيل الذي قاله ابن حزم في أهل الكبائر ليس في كلام السلف له ذكر على هذه الجهة، والذي ذكره أئمة السلف هو القول بأن أهل الكبائر تحت المشيئة وأنّ طائفة منهم تدخل النار، وأنهم لا يخلدون في النار، فهذه الأصول الثلاثة عليها إجماع السلف، والذين يحكون مذهب السلف كعبد الله ابن أحمد في السنة، والخلال في السنة والآجري في الشريعة وابن خزيمة في التوحيد، واللالكائي في شرح أصول أهل السنة وابن أبي شيبة، وأبي عبيد في الإيمان وغيرهم، لم يذكروا هذا التفصيل عن السلف وليس فيما ذكره ابن حزم من الحجج ما يدل على ما ذكره.

وهو يحكي اتفاق أهل السنة على ما ذكره[3]، والحق أن هذا تفصيل لم يتكلم به السلف ولا يلزم على هذا، القطعُ بنفيه في نفس الأمر، إنما الواجب السكوت والاقتصار على ما جاء في الكتاب والسنة، وتكلم به أئمة السلف مع الإيمان بأن الله: **﴿لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيماً﴾**[4] وأنه سبحانه: **﴿لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾**[5]، وأن رحمته سبقت غضبه وغلبت غضبه.

وجاء تلميذ ابن حزم المشهور أبو عبدالله محمد بن أبي نصر الحميدي، فصنّف كتاباً في الموازنة نصر فيه قول ابن حزم، كما ذكر ذلك أبو طالب القضاعي من أصحاب مالك الذي صنّف في إبطال مذهب أبي عبدالله الحميدي وذكر مذهب أهل السنة بخلاف ما ذكر ابن حزم والحميدي[6]، وإن كان ما ذكره فيه نظر في بعض

---

(١) الفصل (٨١/٤) .

(٢) انظر الفصل (٨١/٤) ، الدرة في الاعتقاد (٣٤٠ ، ٣٤١) ، الأصول والفروع (٢٨٥ ــ ٢٨٧) .

(٣) الأصول والفروع (٢٨٦ ــ ٢٨٧) .

(٤) النساء: آية ٤٠.

(٥) النساء: آية ٤٨.

(٦) تحرير المقال للقضاعي (٢٥٩/١ ــ ٢٣١)، رسالة في جامعة الإمام، ت: د.موسى الغصن .

محاله لكن المقصود ما ذكره من الرد على الحميدي وما حكاه عن أهل السنة تبعاً لابن حزم واحتج أبو طالب بحجج مطولة، ثم جاء ابن القيم فقرر في طريق الهجرتين ما نصره ابن حزم وزاد في نصره حتى قال: "إنه قول الصحابة والتابعين وأئمة الحديث"[(١)] وقال: "من رجحت سيئاته بواحدة دخل النار"[(٢)]، وهذه من العزمات الكبار التي لا تقال إلا بمحكم الوحي، وليس في النصوص القرآنية والنبوية ذكر هذا، بل النصوص على إبطال هذه العزمات أظهر منها على إثباتها، فإنه سبحانه وتعالى قال: ﴿**إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء**﴾[(٣)]، فكل من لم يشرك ويكفر بالله فهو تحت المشيئة ويدخل في ذلك أصناف أهل الكبائر، وعلى هذا جرى عمل السلف والقول الذي ذكره ابن القيم يخالف ظاهر الآية كما هو ظاهر، ومن له القول بمثل هذا ورحمة الله وسعت كل شيء، فكيف يجزم بأن من رجحت سيئاته واحدة دخل النار وسائر نصوص الشفاعة مطلقة ليس فيها هذا التفصيل والتقييد، وليس هذا القول قول الصحابة والتابعين وأئمة الحديث كما ذكر ابن القيم فإن من نقل مذهبهم كما تقدم ذكرهم وغيرهم لم يحكوا هذا المذهب عنهم، ومحققوا أهل السنة المتأخرون كالإمام ابن تيمية لم يذكر عن السلف في هذا شيئاً، ولم يقل هو بشيء من ذلك، بل كلامه يدل على أن القول بمثل هذا من كلام المتأخرين المنتسبين للسنة والأئمة، يقول الإمام ابن تيمية: "وهذا مذهب الصحابة والسلف والأئمة، وهو القطع بأن بعض عصاة الأمة يدخل النار وبعضهم يغفر له، لكن هل ذلك على وجه الموازنة والحكمة أو لا اعتبار بالموازنة قولان للمنتسبين إلى السنة من أصحابنا وغيرهم"[(٤)].

فهذا عند التحقيق غاية هذا القول، أنّه قول طائفة من المنتسبين إلى السنة والأئمة وابن القيم لما ذكر أنه مذهب الصحابة بنى ذلك على آثار عن ابن مسعود وابن عباس وحذيفة، وهي آثار رواها ابن جرير في تفسيره، وأسانيدها لا تصح فإنها منقطعة

---

(١) طريق الهجرتين (٣٨٥)، وانظر نفس المصدر (٣٧٩ـــ ٣٨٧).

(٢) المصدر السابق (٣٨٥).

(٣) النساء: آية ٤٨.

(٤) الفتاوى (١٦/١٩) .

فضلاً عن إعلالها من وجه آخر[١]، ولهذا أعرض ابن جرير عن العمل بها فإنه ذكرها في تفسير أهل الأعراف، فذكر عن الصحابة الآثار الثلاثة التي ذكر ابن القيم، وذكر أقوالاً للتابعين وغيرهم، وانتهى إلى رد قول أبي مجلز أنهم ملائكة، وصوّب قول الجمهور أنهم رجال من بني آدم لكنه لم يرجح صفتهم بل سكت عن ذلك[٢]، ومعروف في طريقة ابن جرير أن ما اختلف فيه من تفسير الآيات وحفظ للصحابة، أو طائفة منهم قول لم يحفظ لغيرهم منهم مخالفته أنه ينتصر لهذا القول ويقدمه على غيره، وفي تفسير أهل الأعراف الأمر كذلك لكنه لم يقل بما روى عن طائفة من الصحابة لعدم صحة ذلك عنده فإن إعلالها بيّن.

ومذهب ابن حزم وأتباعه في هذا عليه سؤالات توجب إبطاله فضلاً عن خلوه من الحجج المصححة له، والقول بأنه مذهب أهل السنة كما يقول ابن حزم أو مذهب الصحابة كما يقول ابن القيم يوجب أن يكون الصحابة والتابعون وسائر أهل السنة متفقين على أن أهل الأعراف هم من استوت حسناته وسيئاته، فإن قولهم مبني على هذا الاعتبار، فإنهم حصلوا القول بأن من استوت حسناته وسيئاته يوقف عن دخول الجنة ثم يدخلها أخذاً بما ذكره الله تعالى في أهل الأعراف، وأهل الأعراف لم يصح فيهم حديث صحيح، ولهذا كان المحققون من أهل التفسير كابن جرير[٣]، والقرطبي[٤]، وابن عطية[٥] وغيرهم على التوقف فيهم، فإنه لمن ينقل عن جمهور الصحابة فيهم قول وكذا جمهور التابعين، وابن عباس نقل عنه قول آخر[٦]، وبالجملة فأهل الأعراف ليس فيهم إجماع بل ذكر القرطبي فيهم عشرة أقوال[٧]، ذكر جملة منها ابن جرير[٨]، وابن

---

(١) تفسير ابن جرير (١٣٧/٨ ـ ١٣٨) .

(٢) تفسير ابن جرير (١٣٧/٨ ـ ١٣٨) .

(٣) تفسير ابن جرير (١٣٩/٨).

(٤) تفسير القرطبي (٢١٣/٧) .

(٥) تفسير القرطبي (٢١٢/٧ ـ ٢١٣) .

(٦) تفسير القرطبي (٢١٢/٧) .

(٧) تفسير القرطبي (٢١١/٧ ـ ٢١٢) .

(٨) تفسير ابن جرير (١٣٧/٨ ـ ١٣٩) .

كثير[1].

وغاية ما مع ابن حزم وأتباعه من الدليل ما ذكره الله سبحانه من الموازنة في قوله: **﴿فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم في جهنّم خالدون﴾**[2] في سورة المؤمنين وما ذكره الله في سورة القارعة والأعراف فهذا مما احتج به ابن حزم[3] وابن القيم[4]، وهذا لا حجة فيه البتة فإن هذه الآيات الثلاث إنما هي في الكفر والإيمان كما هو ظاهر السياق، ولو قيل بعمومها لم تدل على تفصيلهم.

واحتجوا بقوله تعالى: **﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة﴾**[5]، وهذا لا حجة فيه، فإن المراد من الآية ذكر عدله سبحانه وأنه لا يظلم نفساً شيئاً، بل توضع الموازين بالعدل ولهذا قال: **﴿فلا تظلم نفس شيئاً وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين﴾**[6]، والقسط في قوله: **﴿ونضع الموازين القسط﴾** وقع صفة لبيان عدله سبحانه في هذه الموازنة، ولم يذكر وصف الموازين بغير ذلك من الوصف، وهذا الوصف لا يدل على ما قرره ابن حزم وابن القيم، والقول بأن "القسط" وقع وصفاً مع كونه مفرداً والموصوف جمع هو المعروف في اللسان لكونه مصدراً والعرب إذا وصفت بالمصدر التزمت إفراده وتذكيره، ولو كان الموصوف ليس كذلك، كما قال ابن مالك في الألفية:

ونعتوا بمصدر كثيرا … فالتزموا الإفراد والتذكيرا[7]

---

(١) تفسير ابن كثير (٣٤٦/٢ ــ ٣٤٨) .

(٢) المؤمنون : آية ١٠٢ .

(٣) الفصل (٨٤/٤ ــ ٩٩) .

(٤) طريق الهجرتين (٣٨٥ ــ ٣٨٧) .

(٥) الأنبياء : آية ٤٧ .

(٦) الأنبياء : آية ٤٧ .

(٧) انظر شرح ابن عقيل على الألفية (١٨٦/٢).

والمقصود أن الآية حجة عليهم، فإنه سبحانه لم يصف الموازين إلا بالقسط، وهذا دليل إجمال حال الموازنة، والقول برد قول ابن حزم وأتباعه لا يستلزم إبطال الموازنة والموازين، بل القول بذلك جاء في صريح القرآن كهذه الآية وصريح السنة كما في الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان حبيبتان إلى الرحمن: سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم"(١)، وأجمع السلف على إثبات ذلك(٢)، والذي يؤخذ في كلام ابن حزم وأتباعه هو ما ذكروه من التفصيل الذي لا دليل عليه، وكما تقدم فإن هذا مذهب معارض من أوجه كثيرة، والإمام ابن تيمية يذكر أن من مقامات الشفاعة يوم القيامة شفاعة النبي ﷺ لقوم من أهل الكبائر قد استوجبوا دخول النار ألا يدخلوها(٣)، وهذا النوع من الشفاعة يستلزم بطلان ما ذكره ابن حزم وأتباعه كما هو ظاهر.

والمحصل أن ما ذكره ابن حزم ليس من المقالات المعروفة عن السلف وهي مبالغة منه في حمل بعض النصوص على ظاهريته، والحميدي تبع لابن حزم في هذا، فإنه ممن عرف بنصرة مقالاته، وكذا ابن القيم فإنه في هذه المسألة عيال على ابن حزم، فإنه ذكر هذا في طريق الهجرتين عند ذكره طبقات المكلفين العشر، وهو في ذكره لهذه الطبقات وحال أهلها عيال على ابن حزم، فإن ابن حزم هو الذي تكلم بترتيب هذه الطبقات وذكر وصفها وذكر أهل الموازنة فيهم في رسالة "التلخيص"(٤) له، فجاء ابن القيم ونقل ما ذكره أبو محمد ابن حزم في هذا كله من رسالة التلخيص، وأودعه في طريق الهجرتين و لم يذكر أنه نقل ذلك عن ابن حزم، لكنّه لما تكلم بالموازنة على طريقتهم ذكر أن ابن حزم يقول أنه مذهب أهل السنة، ودلائل ابن القيم هي دلائل

---

(١) صحيح البخاري (١٧٣/٤) رقم(٦٤٠٦)، صحيح مسلم (١٦٤٥/٤) رقم(٢٦٩٤).

(٢) شرح أصول أهل السنة للالكائي (١١٧٠/٦ ــ ١١٧٣)، الشريعة للآجري (٣٣٩ ــ ٣٤٢)، أصول السنة لابن أبي زمنين (١٦٢ ــ ١٦٦)، اعتقاد أهل السنة للإسماعيلي (٤٤)، مدارج السالكين (٢٧٨/١ــ ٢٧٩) فإنه حكى إجماع السلف على الموازنة جملة وهو حق.

(٣) الفتاوى (٣١٧/١) .

(٤) انظر رسالة التلخيص لابن حزم ضمن جمع من رسائله (١٤٨ ــ ١٥٧) .

ابن حزم التي ذكرها في كتبه فمن المتحقق أنه عيال عليه.

الأصل السادس: قوله في القدر، وهو من أخص الأصول التي عنى بها أبو محمد ابن حزم، وتكلم في جمهور مسائل هذا الباب، وكلامه حسن في الجملة، وهو في جمهور أصول هذا الباب على طريقة أهل السنة والحديث يثبت القدر، ويبطل نفيه والقول بالجبر، ويرد على سائر الطوائف الغالطة في القدر وله حجج في هذا من أجود الحجج النظرية فضلاً عما ذكره من النصوص، ويقرر مذهب السلف في أفعال العباد وأنها مخلوقة لله سبحانه كسائر خلقه، ويذكر في هذا المقام من الأوجه الشرعية والعقلية ما يعظم به قدره وعلمه، ويثبت مشيئته سبحانه لأفعال العباد مع عدم جبر العباد على أفعالهم، وله عناية في هذا الباب بمخالفة المعتزلة وإبطال مذهبهم حتى أنه عرض لجمهور مقالاتهم في هذا الباب وأبطلها، كقوله في التعديل والتجويز والتحسين والتقبيح العقليين واللطف والأصلح والقدرة على الظلم والمحال وغير ذلك من المسائل التي ألحقت في كلام النظّار بباب القدر، ويحتج بأنواع من الحجج يبطل بها قول المعتزلة وغيرهم، لكن رده على المعتزلة ظاهر حتى أنه بالغ في مخالفتهم وخرج بهذا في بعض المسائل إلى خلاف ما هو معروف عن أهل السنة والحديث(1)، كقوله في التحسين والتقبيح العقليين، فإنه بالغ في نفي ذلك وجعل الحسن والقبح من الإضافات الشرعية المحضة(2) وليس هذا هو قول أهل السنة والحديث، وهذه المسألة وإن ذكرها كثير من النظار في القدر إلا أنها ليست ملازمة له في نفس الأمر، وهي مسألة اختلف فيها الناس وفيها نزاع مشهور بين الطوائف الأربع الحنبلية والشافعية والمالكية والحنفية وغيرهم ، فضلاً عن غيرهم من المتكلمين، ومحصل الأقوال فيها طرفان ووسط:

الطرف الأول: قول من يقول بالحسن والقبح، ويجعل ذلك صفات ذاتية في الأفعال، والشرع كاشف لتلك الصفات، وهذا قول المعتزلة، والمعتزلة يقولون هذا

---

(1) الفصل لابن حزم " تفاصيل المسائل " (٣/٣٣ — ٢٢٥) .

(2) الفصل (٣/١٣٨ — ١٤٦) .

ويستعملون القياس فيقولون: ما قبح من المخلوق قبح من الخالق، وما حسن من المخلوق حسن من الخالق، ولما كانوا مشبهة في الأفعال ترتب على هذا قولهم في نفي القدر، وما ذكروه في التعديل والتجويز.

الطرف الثاني: قول من يقول: إن الأفعال لم تشتمل على صفات ثابتة بالحسن والقبح، بل الشرع هو الموجد لذلك، وهذا قول نفاة الحكمة والتعليل، وابن حزم يصعر إلى هذا القول، وهذا يقوله من يقوله من الجهمية والأشعرية والصوفية المائلين عن السنة والجماعة، وهو قول باطل مخالف لإجماع السلف، فضلا عن مخالفته الكتاب والسنة وصريح العقل، وهذا القول أصله من مقالات الجهمية القائلين بالجبر النافين حكمة الباري سبحانه.

والقول الوسط: الذي عليه جمهور المسلمين وهو الذي يدل عليه كلام السلف أن الفعل يكون مشتملا على مصلحة أو مفسدة ذاتية ولو لم يرد الشرع بذلك، كحسن العدل وقبح الظلم، فهذا النوع يعلم حسنه وقبحه بالشرع والعقل، وإن كان ما يعلم بالعقل قبحه لا يلزم أن يكون صاحبه معاقبا عليه في الآخرة قبل ورود الشرع بالنهي عنه، خلافا لما يقوله غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين، فإنهم يقولون: إن العباد يعاقبون على ذلك قبل ورود الشرع، وهذا خلاف صريح القرآن، فإن العذاب إنما يكون على من كذب وتولى بترك المأمور أو فعل المحظور فهذا نوع، ونوع آخر يكون حسنا بأمر الشارع به ويكون قبيحا بنهي الشارع عنه وقبل ورود الشرع ليس له وصف لازم له بهذا أو بهذا، ونوع ثالث يأمر به الشارع امتحانا ولا يراد منه الفعل كأمره إبراهيم بذبح ابنه فإنه وإن لم يكن حسنا قبل الشرع لا يقال بحسنه بإطلاق؛ لأن المقصود ليس الفعل وإنما لزوم الطاعة والامتثال[1].

كما أن أبا محمد بن حزم يبالغ في الرد على المعتزلة في قدرة الباري سبحانه حتى قال: ". . . الله سبحانه وتعالى قادر على كل ما يسأل عنه السائلون من جور وكذب وظلم ومحال وغير ذلك . . . فنقول: إن الله تعالى قادر على كل ما يسأل عنه سائل

(١) الفتاوى (٨/٤٢٨ ــ ٤٣٦) .

أو يخطر في خاطر لا نحاشي من ذلك شيئاً أصلاً . . . ومن ادعى أن الله عزّ وجل لا يوصف بالقدرة على المحال ولا على الظلم ولا على غير ما علم أنه يكون فقد ألحد؛ لأنه خالف القرآن وإجماع الأمة . . . "[1]، ويقول: "وقال الله تعالى: **﴿وهو على كل شيء قدير﴾**[2] بعلمه تعالى و لم يخص، فمن خصص قدرة الله تعالى بشيء مما يسأل عنه السائل فقد كذّب الله تعالى، فهذا لمن ثبت عليه كفر وشرك صريح"[3]، ومعلوم أنه سبحانه على كل شيء قدير وقد أجمع على ذلك المسلمون في الجملة، وتنازعوا في تفصيل هذا القول:

فطائفة تقول: هذا عام يدخل فيه الممتنع لذاته من الجمع بين الضدين وغير ذلك، وهذه طريقة ابن حزم وغيره، وهو يبالغ في هذا ويطلقه كما تقدم.

وطائفة تقول: هذا عام مخصوص يخص منه الممتنع لذاته، فإنه وإن كان شيئاً فإنه لا يدخل في المقدور كما يذكر ذلك ابن عطية وغيره.

وطائفة تقول: إن الممتنع لذاته ليس شيئاً البتة وفي المعدوم نزاع، وهذا قول عامة النظّار، فإن الممتنع لذاته لا يمكن تحققه في الخارج ولا يتصوره الذهن، وإنما يفرضه ويقدره ثم يحكم بمنعه.

وأما المعدوم فالذي عليه الجمهور أنه ليس بشيء في الخارج، وهذا هو الصحيح من أقوال النظّار، ولهذا لا يصح نفي القدرة عليه بإجماع المسلمين، ويقع في الممكن والممتنع، وأهل السنة والحديث ومن وافقهم يقولون: إنه يدخل في عموم قدرته أفعال العباد وغير أفعال العباد خلافاً لأكثر المعتزلة، كما يدخل في ذلك أفعال نفسه خلافاً للفلاسفة الذين يجعلونه موجباً بالذات، وهذا من أفسد المقالات وهو خلاف قول جماهير المسلمين من أهل السنة والحديث، والفقهاء، والصوفية وسائر الطوائف من المتكلمين من المعتزلة والأشعرية وغيرهم[4].

---

(١) الدرة في الاعتقاد (٣١٧ ــ ٣٢٠) .

(٢) المائدة: آية ١٢٠.

(٣) الدرة في الاعتقاد (٣٢١) .

(٤) الفتاوى لابن تيمية (٨/٧ ــ ١٢) ، المحصل للرازي (٢٦٠)، الأربعين للرازي (١/١٨٢) .

فهاتان المسألتان هما أخص المسائل التي غلط فيها ابن حزم مما هو ملحق بباب القدر، وأما ما وقع فيه من الغلط في أصول هذا الباب فإنه وإن كان في الجملة على قول أهل السنة والحديث، إلا أنه غلط في تعليل أفعاله سبحانه ، وهذا من الأصول الكبار التي فيها نزاع مشهور بين الطوائف، وهو من أخص الأصول المقولة في قدره سبحانه، وابن حزم في هذا الأصل يخالف جماهير المسلمين، فإنه من نفاة الحكمة والتعليل في أفعال الباري سبحانه، يقول: "قال أبو محمد: قد قدمنا في غير هذا الموضع أن الخلق لما كانوا لا يقع منهم الفعل إلا لعلة وجب للبراهين الضرورية أن الباري عزّ وجل خلاف جميع خلقه من جميع الجهات، فلما كان وجب أن يكون فعله لا لعلة بخلاف أفعال الخلق . . ."[1]، ويقول وهو يبطل القول بالتعليل: "ويكفي من هذا كله أن جميع الصحابة رضي الله عنهم أولهم عن آخرهم، وجميع التابعين أولهم عن آخرهم، ليس أحد منهم قال: إن الله تعالى حكم في شيء من الشريعة لعلة وإنما ابتدع هذا القول متأخرو القائلين بالقياس"[2].

وابن حزم يبالغ في إنكار التعليل، ولهذا تكلم في التعديل والتجويز واللطف والأصلح بمقالات من أفسد المقالات عند جماهير المسلمين حتى أئمة الأشعرية مع نفيهم هذا الأصل، ويستدل على إبطال التعليل في أفعاله سبحانه بطريقين.

الأول: ما ذكره فيما تقدم من كلامه في "الأصول والفروع" فإنه بنى نفي ذلك على امتناع التشبيه، ووقع له أن إثبات ذلك يستلزم التشبيه، فإن المخلوق هو الذي لا يفعل إلا لعلة، فصار قوله محصلاً من نفي الصفات، وهذا تحصيل فاسد في العقل والشرع، ولهذا كان محققوا نفاة الصفات من المعتزلة على إثبات التعليل في الجملة وإن كان إثباتهم ليس من جنس إثبات أهل السنة والحديث، فإن المقصود بيان أن نفي الصفات لا يستلزم نفي التعليل في أفعاله سبحانه.

وأما الطريق الآخر الذي يستدل به ابن حزم فهو ما ذكره في أحكامه من أن

(١) الأصول والفروع (١/١٨١) .

(٢) الأحكام لابن حزم (٨/٥٦٢) .

القول بذلك يستلزم التسلسل، وهو ممتنع وجعل هذا "البرهان الضروري الذي لا انفكاك عنه"[(١)]، وهذا البرهان الذي ذكره هو حجة نفاة الحكمة والتعليل من متكلمة الصفاتية كالأشعرية ومن وافقهم فإن هذه الحجة من أخص حججهم وهي مبنية على قولهم في نفي الصفات الفعلية.

والمحققون من نفاة الصفات الفعلية يقولون: إن هذا ليس بلازم، ويثبتون الحكمة في أفعاله وإن كانوا في هذا ليسوا على طريقة أهل الحديث كما يقول ذلك أبو منصور الماتريدي وأصحابه من نفاة الأفعال التي يسموها حلول الحوادث.

والمقصود أن من تكلم بنفي التعليل في أفعاله سبحانه من المتكلمين فإنهم ينون ذلك على نفيهم للصفات، والجمهور من نفاة الصفات والصفاتية يثبتون ما هو من ذلك، فيكون قول نفاة التعليل غلطا على كل تقدير، وهو باطل عند محققي المثبتة أئمة الحديث والفقهاء وأصحاب الأئمة المنتسبين للسنة والجماعة في الجملة، وعند محققي النفاة من المعتزلة وغيرهم، بل إن المعتزلة يبالغون في إثبات ما هو من التعليل وما يجعلونه من المسائل فرعا عنه، وإن كانوا لا يثبتون صفات الباري وأفعاله القائمة بذاته، فلا يثبتون حكمة تقوم بذاته سبحانه كسائر الصفات ويقولون مع هذا بالحكمة والتعليل ويخرجون ذلك على أن الفعل هو المفعول والخلق هو المخلوق، وهذا وإن كانوا يتنازعون فيه فإنه به يحصل إمكان إثبات ما هو من التعليل، فإن السلف يثبتون حكمة تقوم بذاته سبحانه، ويثبتون تعلق هذا بالعباد ومصالحهم، والمعتزلة يثبتون الثاني فحسب.

وهكذا كل من أثبت الحكمة من نفاة الصفات فإن هذا هو حقيقة قولهم والأشاعرة في الجملة يوافقون المعتزلة في قولهم: إن الفعل هو المفعول والخلق هو المخلوق، وهذا يقول به الأشعري وعامة أصحابه، وهو مع فساده إلا أنه يمكن أن يحصل به إثبات ما هو من التعليل، ولهذا صار من يتكلم بنفي ذلك مبالغا في إنكار التحسين والتقبيح العقليين، كما هي طريقة الأشعرية في الجملة، وابن حزم على هذه الطريقة، ويجعل قوله في ذلك فرعا عن إبطال التعليل، ولهذا مال إلى هذا المذهب طائفة

---

(١) الأحكام (٥٦٢/٨) .

من أهل الأحوال والتصوف، حتى جعلوا شهود الحسن والقبح في الفعل من قصور الشهود لمقام العرفان، كما يوجد مثل ذلك في كلام أبي إسماعيل الأنصاري الهروي فإن قوله في التعليل والحسن والقبح مبني على قول هؤلاء مع ما له من العناية بإثبات الصفات وذم الجهمية نفاة الصفات ومن وافقهم من المعتزلة وغيرهم، وصنّف في هذا "تكفير الجهمية" و"ذم الكلام"، وله مقامات فاضلة، وأخذ عليه شيء.

والمقصود أنه مع هذا فإنه وقع في كلامه في القدر وتعليل الأفعال بما هو أصله من كلام الجهم بن صفوان ويقوله من يقوله من الأشعرية وغيرهم، والغلاة من هؤلاء أهل الأحوال والتصوف يبطلون التحسين والتقبيح العقلي والشرعي، وهذا يفصله أئمة الباطنية من هؤلاء ويجعلونه حقيقة التوحيد ونهاية المعرفة.

وهذا البرهان الذي يسميه ابن حزم ضروري الدلالة على نفي التعليل في أفعاله من استلزام ذلك للتسلسل، هو من أفسد الحجج عند مثبتة الصفات ونفاة الصفات القائلين بالتعليل، وهذا من حسن المآخذ أن هذا البرهان الذي ذكره وسماه لا يمكن الاحتجاج به على من أثبت الحكمة والتعليل من مثبتة الصفات أهل السنة والحديث ونفاة الصفات من المعتزلة وغيرهم، أما تعذره على قول أهل الحديث فإنه مبني على امتناع اتصافه سبحانه بالصفات والأفعال أزلاً، والسلف يثبتون ذلك فلا يكون ممكن التحقق على مقالتهم، ولهذا فإن أهل السنة والحديث يقولون: التسلسل نوعان:

أحدهما: تسلسل في العلل فهذا ممتنع بالاتفاق.

والثاني: تسلسل في الآثار فهذا في جوازه قولان معروفان، فالسلف وطوائف من أهل الكلام والفلسفة وغيرهم يجوزون هذا، والسلف من هؤلاء يقولون: إن الله لم يزل يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال، والمعتزلة نفاة الصفات يبطلون الاستدلال بنفي التسلسل على نفي التعليل، بقولهم: القول في حدوث الحكمة كالقول في حدوث المفعول، فإن هؤلاء من المعتزلة والأشعرية يقولون: حدث له الفعل بعد أن لم يكن، ويجعلون هذا هو تحقيق كونه قادراً خلافاً للفلاسفة الذين يجعلونه موجباً بالذات ويظنون أن المسألة لا يمكن فيها إلا هذا القول أو هذا القول، ويجعلون ذلك

من باب النقيضين، والحق أنهم ضدان، والحق فيما ذكره أهل السنة والحديث فإن مقالة هؤلاء المتكلمين من جنس مقالة الفلاسفة في الامتناع العقلي وإن كانوا أقرب إلى الشريعة من المتفلسفة في هذا، فإن القول في حدوث ذلك بعد أن لم يكن يقع عليه سؤالات لازمة لهم، ومن أخص ذلك أن ما به حدث الفعل بعد أن لم يكن أيقال إنه صفة قائمة بذاته، وهذا لا يقع على أصل المعتزلة، وإن جاز على أصل الأشعرية، فإنه يمتنع عليها الحدوث بها، فإن هذا يستلزم تعدداً في القدرة على أصلهم، ثم على فرض تسويغ هذا الحدوث في الفعل بعد أن لم يكن مع كونه ممكناً، فإن ترجيح أحد طرفي الممكن لا بد له من مرجح عند سائر العقلاء، والقول في هذا المرجح يستلزم التسلسل على طريقة هؤلاء نفاة هذا النوع من التسلسل من المعتزلة والأشعرية، وطائفة من هؤلاء يقولون ترجح بالقدرة القديمة، هذا متعذر فما من زمن يفرض إلا والإمكان حاصل قبله، ثم إن هذا لا يتحصل على قوله بنفي حلول الحوادث ـ كما تقدم ـ فإن هذا الترجح إن كان فعلاً قام بذاته فهو حدوث ينفيه هؤلاء وإن كان مفعولاً امتنع الترجح به فإنه لا بد فيه من مرجح لوجوده وحدوثه، ومن يقول من هؤلاء إنه انقلب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي، يرد عليه هذا السؤال فإن هذا الانقلاب لو أمكن وقوعه لا بد له من مؤثر، وهذا المؤثر إن كان يعود إليه سبحانه بطل أصل هؤلاء، وإن كان يعود إلى غيره فهذا من أظهر الممتنعات فإن ما فرض امتناعه بالذات يمتنع إمكانه بالغير لو كان إمكانه ممكناً، فالامتناع في هذا الفرض من طريقين.

وفي الجملة فهذا الأصل الذي غلط فيه أبو محمد ابن حزم مهامه ضل فيها أقوام من نفاة التعليل والمثبتة له، فإنه وإن حكى أن للطوائف قولين في الجملة في إثبات ذلك:

أحدهما: قول المثبتة لذلك وهو قول جماهير الطوائف من أهل السنة والحديث وهو مذهب السلف قاطبة وقول أكثر المتكلمين من المعتزلة وغيرهم، وقول طائفة من الفلاسفة والصوفية وهو قول جمهور الفقهاء.

والقول الثاني: قول النفاة، وهذا أصله قول الجهمية، ويقوله طائفة من المتكلمين

كالأشعرية ومن يوافقهم من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وهو قول طائفة من الصوفية والفلاسفة والشيعة.

فهذا ذكر لمقالات الناس في الجملة وإلا فإن هاهنا خمسة أقوال:

أحدها: قول من لا يعلل لا أفعاله ولا أحكامه، والثاني: قول من يعلل ذلك بأمور مباينة له من جملة مفعولاته، والثالث: قول من يعلل ذلك بأمور قديمة قائمة به، والرابع: قول من يعلل ذلك بأمور متعلقة بقدرته ومشيئته، لكن يقولون: إن جنسها حادث، والخامس: قول من يعلل ذلك بما يتعلق بقدرته ومشيئته مع قوله بأنه سبحانه لم يزل متصفا بالفعل مع القول في آحاده.

وهذه الأقوال الأربعة المتأخرة يظهر بها أن القول بالتعليل ممكن على كل تقدير على سائر أصول الطوائف في التوحيد والصفات، فما من طائفة استلزم قولها في نفس الأمر نفي التعليل في أفعاله وأحكامه سبحانه مطلقا[1].

والدليل الذي احتج هؤلاء النفاة للتعليل على انتفائه بنفيه يثبتون ما هو مثله وسيأتي تفصيل لهذا الأصل في موضعه.

فهذا محصل ما تكلم به ابن حزم وأصل مأخذه فيه، ولهذا أوجب غلطه في هذا الأصل بنفي التعليل في أفعاله وأحكامه قوله بمقالات في العلميات والعمليات تحصل منها شذوذ في كثير من آراء ابن حزم التي تكلم بها في الفقه والشريعة.

وابن حزم له عناية بمباينة القدرية وأكثر جدله وردوده على مقالات هؤلاء من المعتزلة وغيرهم فإنه كثير الذم والطعن عليهم.

الأصل السابع: النبوة، وهو وإن كان له عناية بالرد على من أنكر ذلك من غير أهل الديانات السماوية، كما له عناية بالرد على اليهود والنصارى في حالهم من النبوات، لكنه غلط في مسائل من هذا الأصل أخصها ثلاث:

الأولى: قوله في حد النبوة: "وهي بعثة قوم قد خصهم الله تعالى بالحكمة والفضيلة والعصمة لا لعلة إلا أنه شاء ذلك . . ."[2]، وقوله: "لا لعلة إلا أنه شاء ذلك" غلط

---

(١) انظر في التحصيل المتقدم منهاج السنة (١/١٣٣- ١٨٧، ٤٢٠- ٤٧٠).

(٢) الفصل لابن حزم (١/١٤٠) .

بناه على أصله في نفي تعليل أفعال الباري سبحانه وقد تقدم شرح ذلك.

الثانية: جعله المعجزات هي برهان النبوة[(١)]، وهذه وإن كانت برهاناً إلا أن النبوة تعرف بها وبغيرها، وابن حزم هنا على طريقة كثير من المتكلمين الذين يقولون إن النبوة لا تعرف إلا بالمعجزات، كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة والأشعرية وغيرهم.

وأهل السنة والحديث والمحققون من المتكلمين في هذا الباب كأبي منصور الماتريدي وأصحابه وغيرهم يقولون: إن النبوة تعرف وتصح بهذا وبغيره، وقد علم أقوام صحة نبوة النبي ﷺ وآمنوا به، وهم عند إيمانهم به والتصديق بنبوته لم يشاهدوا أو يسمعوا شيئاً من ذلك، وإن كان يتحصل لهم بعد ذلك علم بما هو من ذلك، إنما المقصود أنه ﷺ أسلم بين يديه الفئام من الناس، مع أنه في جمهور هذه الأحوال لم يقع عندها شيء من الخوارق، بل دلائل التوحيد التي بعث بها أقوى في البرهان من هذه الخوارق التي يجريها الله على يديه، ولهذا فإن جمهور ما جاء به القرآن من دلائل نبوته لم يذكر فيها هذا النوع، وانشقاق القمر الذي ذكره الله في كتابه قد سألته قريش رسول الله، فإنهم سألوه آية فأراهم انشقاق القمر كما في الصحيحين[(٢)]، وكان ﷺ يبعث الرسل والكتب إلى أقوام لم يشاهدوا شيئا من ذلك أو يعلموه ثابتا ، ولما كتب ﷺ إلى هرقل كتابه المشهور الذي ذكره البخاري ومسلم في صحيحيهما من حديث ابن عباس إنما خاطبه بالتوحيد، وهرقل عرف نبوته ﷺ بغير الخوارق فإنه سأل أبا سفيان سؤالات عن حاله ﷺ وأتباعه وما يأمر به، ثم قال: "إن يكن ما تقول حقا فإنه نبي، وقد كنت أعلم أنه خارج و لم أكن أظنه فيكم . . ."[(٣)]، وشواهد هذا كثير بل جمهور ما وقع من هذه الخوارق وقع عند قوم مسلمين، والمقصود أن دلائل نبوته ﷺ كثيرة ذكرها المصنفون في هذا من أهل الحديث كالبيهقي وغيره.

والمتكلمون الذين يقولون: إن هذه الخوارق هي برهان النبوة من المعتزلة[(٤)] والأشعرية[(٥)] يرد عليهم ما هو معروف عند الناس من كرامات الأولياء وخوارق

(١) الفصل لابن حزم (١٤٢/١) .

(٢) البخاري (٥٣٨/٢) رقم(٣٦٣٦)، مسلم (١٧١٢/٤) رقم (٢٨٠٠).

(٣) البخاري (٢٠٨/٤) رقم(٤٥٥٣)، مسلم (١١١٧/٣) رقم(١٧٧٣).

(٤) شرح الأصول الخمسة (٥٦٣ — ٥٧٣) .

(٥) المواقف للأيجي (٣٣٩) ، المحصل للرازي (٣٠١ — ٣٠٤) ، النبوات لابن تيمية (١٧٣) .

السحرة ونحو ذلك ولهم طريقان:

فالمعتزلة التزموا طرد دليلهم فلا يجوز ظهور الخوارق إلا لنبي وعليه أنكروا أن للسحر تأثيرا كما أنكروا الكهانة، وأن تكون الجن تخبر ببعض المغيبات التي لا تعلم عند الناس وأنكروا كرامات الأولياء[1]، وابن حزم يسلك هذا المسلك الذي أخذه من المعتزلة فإنه شديد القول بإنكار الكرامات وحقيقة السحر ونحو ذلك مما هو معروف الثبوت عند جمهور الناس ويجعل سائر ما يقع من ذلك محض تخييل[2]، وإنما التزم هذا وخالف ما هو معروف؛ لأنه قصر برهان صحة النبوة عليه، وصار عنده تلازم الخارق وتصحيح النبوة، وهو في هذا عيال على المعتزلة، فإن هذا معروف في مقالاتهم وهم أخص من تكلم به من أهل الملة.

وطائفة يثبتون حقيقة السحر والكرامات وما هو معروف في هذا الباب مع قولهم بأن الخوارق هي برهان النبوة، ويفرقون بين هذا وهذا بفروق أشهرها عندها دعوى التحدي، فالأنبياء يتحدون بهذه الآيات ولا يمكن عند هؤلاء أن يقع التحدي بها وهؤلاء يقولون: المعجزات لا تختص بجنس من الأجناس بل خاصتها أن النبي يتحدى بمثلها، ويحتج بها، ولا يمكن معارضتها، فاشترطوا لها وصفين: أن تكون مقرونة بدعوى النبوة، وبهذا فرقوا بينها وبين الكرامات، وبكونها لا تعارض وبهذا فرقوا بينها وبين خوارق السحرة والكهان.

وهؤلاء الذين يقولون بأن النبوة إنما تصح بالمعجزات أيجعلون المعجزات هي خوارق العادات أم يجعلون ذلك يقع بسائر المقدورات لكنه يقترن بما يجعله معجزا قولان مشهوران لهؤلاء[3].

الثالثة: قول ابن حزم في حصول النبوة في النساء وتصحيحه ذلك[4]، وهذا من شذوذات أبي محمد ابن حزم المشهورة، حتى قال إن مريم نبية وإن آسية نبية وإن أم

---

(١) النبوات لابن تيمية (١٧٥) .

(٢) الفصل (١/١٤٥) ، الأصول والفروع (٣٠٠ — ٣٠٤) .

(٣) النبوات لابن تيمية (٣١٥ — ٣١٩) .

(٤) الأصول والفروع (٢٢٥ — ٢٢٧) .

موسى نبية، وقد حكى بعض الأعيان من أصحاب مالك والشافعي وأحمد الإجماع على أنه ليس في النساء نبية، وهذا يذكره القاضي أبو بكر ابن الطيب وأبو المعالي وأبو يعلى قال الإمام ابن تيمية: "والكتاب والسنة دلا على ذلك"(١).

وفي الجملة فابن حزم له مسائل تحصلت له من مذاهب مختلفة وربما تحصلت له مقالات لم يسبق إلى مثلها وإن كان لا يضيف ما يذكره من مسائل الديانة إلى طائفة من طوائف أهل البدع، بل يجعل سائر ما يقوله هو قول أهل السنة والحديث، أو قول طائفة منهم ولا بد، وإن كان في نفس الأمر ليس كذلك، بل يكون من مقالات أهل البدع الذين عنى ابن حزم بإبطال مذاهبهم، وما تقدم ذكره هو أخص مسائل ابن حزم في أصوله، وله من المقالات التي يغلط فيها كقوله بأن الملائكة أفضل من كل خلق الله من الأنبياء وغيرهم(٢)، وهذه من المسائل التي لم يعرف للسلف فيها إجماع والخلاف فيها مشهور بين المتكلمين وأصحاب الأئمة على أقوال مشهورة، فالمعتزلة يفضلون الملائكة على البشر، وبعض المنتسبين للسنة والأئمة يفضلون الأنبياء وصالحي البشر على الملائكة، والأشاعرة على قولين منهم من يفضل الأنبياء والأولياء ومنهم من يتوقف(٣)، والقول بأن الأنبياء أفضل هو المشهور في كلام أهل السنة(٤)، وهذه مسألة تحتاج إلى تفصيل عند القول بها وإلا فهي ليست من مسائل الأصول التي يلزم فيها عقد بأحد القولين.

والإمام ابن تيمية له مصنف مفرد فيها ذكر فيه أدلة القولين(٥)، وله جوابان في هذه المسألة، فإنه تارة يقول بالتفصيل: "أن صالحي البشر أفضل باعتبار كمال النهاية والملائكة أفضل باعتبار البداية . . ."(٦)، وله جواب آخر يقول فيه: إن الأنبياء

(١) الفتاوى (٣٩٦/٤) .

(٢) الدرة في الاعتقاد (٢٢٢) .

(٣) الفتاوى لابن تيمية (٣٦٥/٤) .

(٤) الفتاوى لابن تيمية (٣٤٤/٤ ، ٣٤٦) .

(٥) الفتاوى (٣٤٤/٤) .

(٦) الفتاوى (٣٤٣/٤) .

والأولياء أفضل من الملائكة[1]، وهذا الجواب الذي ذكره لا ينافي تفصيله، فإن هذا الثاني لا يراد به أنهم أفضل بكل اعتبار، لكن مع هذا فإن قول الإمام ابن تيمية في هذه المسألة فيه تجدد حيث يقول: ". . . وكنت أحسب أن القول فيها محدث حتى رأيتها أثرية سلفية صحابية فانبعثت الهمة إلى تحقيق القول فيها فقلنا حينئذ بما قاله السلف . . "[2] وساق أدلة في هذا، ويعني بما قاله السلف: القول بأن الأنبياء والأولياء أفضل من الملائكة، فإنه ذكر في هذا ما يدل عليه من كلام عبدالله بن عمرو وعبدالله بن سلام، ثم قال: "وما علمت عن أحد من الصحابة ما يخالف ذلك، وهذا هو المشهور عند المنتسبين إلى السنة من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم وهو أن الأنبياء والأولياء أفضل من الملائكة . . ."[3]، وقال بعد ما ساق ما ساق من الأدلة: "وأقل ما في هذه الآثار أن السلف الأولين كانوا يتناقلون بينهم أن صالحي البشر أفضل من الملائكة من غير نكير منهم لذلك، و لم يخالف أحد منهم في ذلك إنما ظهر الخلاف بعد تشتت الأهواء بأهلها وتفرق الآراء فقد كان ذلك كالمستقر عندهم"[4].

وفي الجملة فمع هذا كله فإن أئمة السلف لم يجعلوا ذلك من أصول مقالاتهم ولهذا أمكن الإعراض عن القول بتفضيل سائر الأنبياء والأولياء على سائر الملائكة أو عكسه والله أعلم بمراتب خلقه، وربك يخلق ما يشاء ويختار، و لم يصح فيها نص صريح من كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ فهي بكل حال ليست من البينات، وربما أمكن القول: بأن الإطلاق فيها لا يسلم أصلاً، ولهذا من أطلق القول فيها يلتزم ما هو من التفصيل ولا بد.

ومن مقالات أبي محمد التي شذ فيها قوله: بأن نساء النبي ﷺ في درجته لكونهن أزواجه فيكنّ معه، وهذا من ظاهريته، وليس بلازم وهو قولٌ لم يقله أحد من السلف[5]، والعشرة المبشرون بالجنة أفضل من نساء النبي ﷺ خلافاً لابن حزم، فإنه

(١) الفتاوى (٤/٣٤٤) .

(٢) الفتاوى (٤/٣٥٧) .

(٣) الفتاوى (٤/٣٤٤) .

(٤) الفتاوى (٤/٣٦٩ ـــ ٣٧٠) .

(٥) الدرة في الاعتقاد (٣٦٥) ، الفتاوى لابن تيمية (٤/٣٩٥) .

نص على أن نساء النبي ﷺ أفضل من سائر الصحابة لكونهن أعلى درجة في الجنة بدرجته ﷺ(١)، وهذه من المسائل التي وهل فيها ابن حزم، فإن ما ذكره من كونهن أزواجه في الآخرة لا يلزم ما ذكره من التفضيل، والمعية في الدرجة معية مطلقة، وقول أبي محمد هذا يلزم منه أن تكون نساء النبي ﷺ أفضل من سائر الأنبياء والمرسلين حتى إبراهيم وموسى وعيسى، فإن درجة محمد ﷺ المرجوة هي الوسيلة وهي درجة في الجنة لا تنبغي إلا لعبد من عباد الله، والمقصود أن كونه أعلى هؤلاء درجة يستلزم كون نسائه أفضل منهم، وهذا لا يقوله أحد من أهل العلم البتة حتى أبو محمد ابن حزم لا يقول مثل هذا القول، فإذا علم فساده لزم العلم بفساد قوله الآخر فإن مبناهما واحد.

ومن مسائله التي شذ فيها قطعه لجميع الصحابة بالجنة بأعيانهم(٢)، واستدل لذلك بطريقة متكلفة لا تفيد ثبوت ما ذكره، وطردها يستلزم القطع لمن ليس من الصحابة، وفي الجملة فهذا قول لم يعرف عن أحد من السلف، والسلف يشهدون لمن شهد له رسول الله ﷺ بالجنة، والدلائل النبوية دالة على بطلان قول أبي محمد ابن حزم هذا، وعدم الشهادة للمعين منهم ليس شهادة بالعذاب ونحوه.

ومن أغاليط ابن حزم التي فارق فيها اتفاق أهل السنة قوله: إن عذاب القبر على الروح فقط وكذا النعيم(٣)، وهذا من أغاليطه الكبار، فإن أهل السنة والجماعة متفقون على أن النعيم والعذاب يقع على النفس والبدن جميعا، وقوله هذا هو قول الفلاسفة وطائفة من المعتزلة والصوفية(٤)، وليس هو قول محققي هؤلاء وهؤلاء.

وثمت مقالات لأبي محمد ابن حزم في الدلائل والمسائل ينازع فيها وليست من مقالات السلف وأهل الحديث، وتتبع ذلك يطول، ومحصل الأمر أن ابن حزم مع عنايته بنصرة السنة والجماعة وأخذ أقوالهم إلا أنه ليس من المحققين في هذا الباب، وعليه أغلاط كبار كما تقدم في الصفات وأفعال الباري سبحانه وغيرها، وله مسائل مما يغلط

(١) الدرة في الاعتقاد (٣٦٥) .

(٢) الدرة في الاعتقاد (٣٦٧) .

(٣) الدرة في الاعتقاد (٢٨٢) .

(٤) الفتاوى (٤/٢٨٢ ـــ ٢٨٣) .

فيها دون هذه من الأصول، وله مسائل ينازع فيها إما منازعة لفظية أو معنوية، ومع هذا فعنده صواب كثير وتحقيق، ونصر لمذهب السلف فإن أبا محمد كان شديد التمسك بأصوله التي فرضها مصححه لهذا الباب، وكان كثير المطالعة والعلوم، ونظر في مقالات الناس من أهل الملة وغيرهم فأثر فيه مجموع الأمرين، ولهذا صار في تقريره وجوابه تداخل واضطراب بسبب هذا، وصارت مقالاته في الدلائل والمسائل مركبة من طريقة ومقالات أهل السنة، والمعتزلة، والأشعرية، والفلاسفة مع ما له من الاختصاص بشيء من ذلك.

الفرع الخامس: موقف ابن حزم من النص في أصول الدين بين النظرية والواقعية.

يقرر ابن حزم حكم ظاهريته التي تلقاها عن داود بن علي تلقيا فقهيا ورسمها ابن حزم منهجا شموليا في الديانة أصولا وفروعا، حيث أن الدين كما يقول ابن حزم: "ظاهر لا باطن فيه ، وجهر لا سر تحته . . ."(١)، فهذه النظرة الشمولية للظاهرية جعلت ابن حزم يجعل ظاهر النص يمثل الحقيقة المطلقة في المعرفة والتشريع.

والحق أن ارتباط الحقيقة في المعرفة والتشريع بالنص يعتبر من المبادئ المسلمة عند أهل الإسلام في الجملة ــ السلف أهل الحديث، والفقهاء، وأهل الكلام، وأكثر الصوفية ــ وإن كان للطوائف مسالك مختلفة في تحصيل ذلك حتى أنه يتحصل من طرق كثير من أهل الكلام ما يجعلونه حقا في التوحيد والصفات والقدر وغيرها ليس مأخوذا عند التحقيق من النص، فهذا أمر معروف، بل كل ما خالف إجماع السلف يعلم أنه ليس في النصوص ما يدل عليه، لكن من حيث مبدأ الطوائف فإنهم يقرون بهذا الأصل، وإن كانوا لا يحققون ثبوته والعمل به بل يخرجون إلى ما يخالفه وينافيه، وهذا الأصل المسلم عند هؤلاء المتكلمين في الجملة هو من أخص الامتياز بينهم وبين الفلاسفة المليين كأبي علي ابن سينا وأبي نصر والمبشر بن فاتك وأبي الوليد ابن رشد وغيرهم فإن هؤلاء يقولون: إن الحقيقة في المعرفة ليست بهذه النصوص، وما ذكر في هذه النصوص فهو تخييل للجمهور لينتفعوا به ويتأدبوا به، لا أنه الحق في نفس الأمر

(١) الفصل (٢/٢٧٤) .

وهذا يقوله هؤلاء في الصفات والمعاد ونحوها من الأصول، وباطنية هؤلاء يطردون هـذا فيما هو من الأمر والنهي، وغلاقم يبطلون الشرائع في نفس الأمـر، ويجعلونهـا مـن مقومات الجمهور، وصوفية الفلاسفة على مثل هذه الطريقة، بل يغلون فيـها، كمـا يسلك ذلك ابن عربي الطائي، وابن سبعين، وابن الفارض صاحب النظم، والتلمسـاني الذي هو أحذق هؤلاء في تحقيق هذه الطريقة حتى حكى عنه من الشناعات ما لم يحك عن أكثرهم(١).

والمقصود أن الاعتماد على النص هو أصل دين جمهور الطوائـف، والمتكلمـون جعلوا ما حصلوه من الأصول الكلامية وما ضبطوه من الدلائل الكلامية التي يجعلونهـا دلائل عقلية قطعية هي المعين لمدلول النصوص القرآنية والنبوية، وهؤلاء ليس لهم أصـل في اعتماد الظاهر وتصحيحه أو تأويله وإنما يجعلون التأويل فرعا عن الدلائل الكلاميـة التي يحققونها، ولهذا وقعوا في تأويل الصفات، ولم يتأولوا المعاد لهذا الموجـب، بـل إن متكلمة الصفاتية منعوا تأويل أصول الصفات اللازمة وطائفة منهم وهو قول متقدميـهم يمنعون تأويل الصفات الخبرية.

فيتحصل من هذا أن اعتماد النص من حيث المبدأ ليس لابن حزم فيه اختصـاص إنما الذي اختص ابن حزم بتقريره في أصول الدين: "الاعتماد على ظاهر النص".

يقول ابن حزم: "لا يحل لأحد أن يحيل آية عن ظاهرها ولا خبرا عـن ظـاهره لأن من أحال نصا عن ظاهره في اللغة بغير برهان أو إجماع فقد ادعـى أن النـص لا بيان فيه، وقد حرف كلام الله تعالى ووحيه إلى نبيه ﷺ عن موضعه، وهذا عظيم جـدا مع أنه لو سلم من هذه الكبائر لكان مدعيا بلا دليل، ولا يحل أن يحرف كلام أحـد من الناس، فكيف كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ، الذي هو وحي من الله تعالى"(٢).

وهذه القاعدة في الاستدلال يذكر ابن حزم برهانها بقوله: "برهان ما قلنا من حمل الألفاظ على مفهومها من ظاهرها قول الله تعالى في القرآن: ﴿**بلسان عربي مبـين**﴾(٣)

---

(١) درء التعارض (١/٨ — ١٥) .

(٢) النبذ (٢٤) تحقيق الكوثري .

(٣) الشعراء : آية ١٩٥ .

وقوله تعالى: ﴿**وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم**﴾[1]، فصح أن البيان لنا إنما هو في حمل القرآن والسنة عن ظاهرهما وموضوعهما، فمن أراد صرف شيء من ذلك إلى تأويل بلا نص ولا إجماع فقد افترى على الله تعالى وعلى رسوله ﷺ وخالف القرآن وحرف الكلم عن مواضعه . . ."[2].

وهنا نجد أن ابن حزم وإن كان محققاً جزماً في لزوم الظاهر إلا أنه يسوغ الخروج عنه لموجب، يذكر ابن حزم هنا ثلاثة من المسوغات وربما صح أن يقال: الموجبات ـــ وهو التطبيق عند ابن حزم ـــ هي: النص، والإجماع، والبرهان.

فابن حزم يجعل الظاهر يتأثر بحيث لا يكون مراداً بنص صرفه عن ظاهره أو إجماع دل على عدم إرادة الظاهر أو برهان، ويذكر ابن حزم من صور البرهان فيقول بعد تأكيده الأخذ بالظواهر: "إلا أن يأتي نص أو إجماع أو ضرورة حس على أن شيئاً منه ليس على ظاهره إلى معنى آخر، فالانقياد واجب علينا لما أوجبه ذلك النص والإجماع أو الضرورة؛ لأن كلام الله تعالى وأخباره وأوامره لا تختلف، والإجماع لا يأتي إلا بحق والله تعالى لا يقول إلا الحق . . ."[3].

ولهذا فإن ابن حزم مع عنايته بالظاهر إلا أنه يعترف بالتأويل صراحة، يقول: "وأما ترك الأخذ بالتأويل فلا يخلو من أحد وجهين لا ثالث لهما: إما تأويل يشهد بصحته القرآن أو سنة صحيحة أو إجماع فبه نقول. . ."[4]، وهنا نجد ابن حزم يعترف بحقيقتين: "ظاهر النص ـــ التأويل"، وهو وإن كان يعتمد الظاهرية أصلاً إلا أنه يجعل لزوم العمل بظاهر النص محكوماً بعد معارضة نص آخر أو إجماع أو برهان.

وبهذا يتحقق أن "ظاهر النص" عند ابن حزم اصطلاح أكثر من كونه مفهوماً مطرداً إلا في مناقضته للباطنية، فابن حزم هنا يمكن أن تفهم ظاهريته بمفهوم مطرد أي أن ابن حزم لم تتضمن مقالاته مقالات باطنية مستعملة عند الباطنية ـــ باطنية الشيعة أو

---

(١) إبراهيم : آية ٤ .

(٢) النبذ (٢٥) .

(٣) الفصل (١٢١/٢) .

(٤) رسالة لابن حزم ضمن مجموع رسائل (٩٤) .

باطنية الصوفية ــ وإن كان يقع عليه لوازم تستلزم قول الباطنية، كما يذكر ذلك الإمام ابن تيمية في شرح الأصفهانية ، فهذا شأن آخر[1].

إنما المقصود أن "ظاهر النص" وإن كان ابن حزم يجعل له مفهوماً مقرباً فيما تقدم من كلامه إلا أن هذا اصطلاح، كما أن التطبيق عند ابن حزم لظاهر النص ليس متحققاً مع ما يصطلح عليه، وهذا الاضطراب بين النظرية والتطبيق عند ابن حزم للنص موجبه أن ابن حزم اعترف بصحة ظاهر النص، وصحة التأويل.

وهنا يقع النظر في مفهومين "الظاهر ــ التأويل"، وهذان اللفظان تكلم بهما النظار من المتكلمين والفلاسفة وغيرهم، فهما مصطلحان متقدمان على ابن حزم، وابن حزم يستعملهما بنوع من الاصطلاح من جنس اصطلاحات النظار المتكلمين والفلاسفة وغيرهم، وهذان المصطلحان لهما ذكر في القرآن والحديث وكلام السلف إلا أن ذكرهما في ذلك يختلف عن اصطلاح النظار فيهما، إذ هم في الجملة يجعلونهما من المتقابلات.

أما لفظ الظاهر فإنه لم يستعمل في القرآن والحديث مضافاً إلى النص أصلاً فضلاً عن كونه يؤمر بالعمل بظاهر النص أولاً إنما جاء لفظ الظاهر مضافاً ومقيداً ببعض المعاني وهو في الجملة من الألفاظ المقترنة في الاستعمال الشرعي كقوله سبحانه: ﴿**وذروا ظاهر الإثم وباطنه**﴾[2]، فهذا استعمال اقتراني وكذا في مثل قوله ﷺ كما في الصحيح: "تعوذا بالله من الفتن ما ظهر منها وما بطن"[3].

والمقصود أن لفظ الظاهر لم يقع في كلام الله ورسوله ﷺ مضافاً إلى النص أصلاً، وليس في الكتاب والسنة أمر باتباع الظاهر بهذا التخصيص، وكذا في كلام الصحابة رضي الله عنهم، وما وقع في كلام بعض أئمة أهل الحديث والسنة من الأمر باتباع الظاهر، فهذا إنما وقع لما تكلم النفاة بنفي الصفات وترك الأخذ بالظواهر فصار

(١) شرح الأصفهانية (٧٧) .

(٢) الأنعام: آية ١٢.

(٣) مسلم (١٧٤٣/٤) رقم(٢٨٦٧).

قول هؤلاء من أهل السنة والحديث يقصد به مقابلة قول أهل التاويل "النفاة".

وهنا يتبين أن الأمر بأخذ النصوص على ظاهرها على هذا الوجه من التخصيص بالظواهر، ليس أمر شرعياً (قرآنياً ـ نبوياً)، بل الذي في أمر الشارع الأمر بالعمل بالنصوص واتباعها أمراً مطلقاً لا يخصص بالظواهر، فإن الظاهر يقابله في الأصل الباطن، وهذا يستلزم أن للنصوص ظاهراً وباطناً، وأن ظاهرها ليس هو موافقاً للباطن، وهذا اللازم لا محيد عنه عند الاستعمال، ولهذا فسر استعمال من استعمل ذلك (الأخذ بالظواهر) من أهل الحديث والسنة تفسيراً مقيداً (وقوعه مقابلاً لنفاة الظاهر)، وهذا النوع الذين خالفوا أئمة السنة والحديث لم يستعملوا (باطن النص) بدلاً من ظاهره، فإن هذا التقسيم "الظاهر ـ الباطن" تقسيم استعمله طوائف من الشيعة والفلاسفة والصوفية، وليس هو من استعمالات المتكلمين مع تصريحهم بترك العمل بالظواهر في النصوص.

وإذا كان كذلك فابن حزم هنا لا يعتبر معتمداً على نص في منهج الاتباع أي أن أصله "الأخذ بالظاهر" ليس أصلاً شرعياً، واستعمال الطوائف يقصد به أحد أمرين:

الأول: الظاهر الذي يقابله الباطن، وهذا استعمال طائفة من الفلاسفة والشيعة والصوفية، وابن حزم يريد هنا بالظاهر رفض وإبطال الباطن الذي يزعمه هؤلاء، وهو في نفس الأمر ليس باطن النص ولا من مدلوله أصلاً . . .

الثاني: الظاهر بمعنى: المعنى الذي يقابله معنى آخر يحصَّل تحصيلاً عقلياً، لا يكون الثاني هو مدلول النص ابتداءً، ويمكن هنا أن يقال بصورة أدق الظاهر الذي يقابله المؤول، وهذا استعمال المتكلمين من المعتزلة والأشعرية والماتريدية ومن وافقهم.

وإذ يتبين هذان المرادان، فابن حزم إذ يأخذ بالظاهر في المدلول الأول فهو يصرح بإبطال الباطن ويصرح بقوله: "واعلموا أن دين الله ظاهر لا باطن فيه . . ."[1]، فهذا موقف ابن حزم من الأول نظرياً، وهو في الجملة يحققه في التطبيق العملي "التقرير ـ الرد".

---

(١) الفصل (٢/٢٧٤) .

أما المدلول الثاني فابن حزم وإن كان يجعل الأصل هو الظاهر لكنه يعترف بالتأويل بمعنى أنه يعترف بالظاهر والمؤول في نفس الأمر، وهذا من اضطراب الحال عند ابن حزم ومما يؤكد ما تقدم ذكره أن الظاهرية اصطلاح محض عند ابن حزم، وليست مفهوماً شرعياً منضبطاً.

وابن حزم هنا يعتبر التأويل اعتباراً قوياً، فابن حزم لا يقول: إن التأويل الذي يخالف الظاهر يكون باطلاً، فهذا لا يقع لابن حزم القول به ولا يمكنه؛ لأن التأويل هنا اصطلاح كلامي: صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لقرينة، أو بعبارة أخرى: صرف اللفظ عن ظاهره إلى نفيه ــ مؤوله ــ لقرينة[1].

والتأويل وإن جاء ذكره في الكتاب والسنة، فإنه لم يرد بهذا الاصطلاح الذي ذكره المتكلمون ومن وافقهم من أهل الأصول والنظر وابن حزم تبع لهؤلاء في هذا، وذلك أن التأويل في الكتاب والسنة وكلام السلف يراد به:

التفسير والبيان، ويراد به الحقيقة التي يؤول إليها الشيء في نفس الأمر وهذا هو التأويل في لغة القرآن[2]، ومن هنا يقع ظهور نتيجة محصلها: أن لفظ "الظاهر ــ والتأويل" ألفاظ فيها اشتراك في الاستعمال ومن هنا وقع الوهم فيها كثيراً.

ويتحصل من هذا أن المنهج الذي رسمه ابن حزم تجاه النص ــ والمتمثل في "اعتبار الظاهر وإبطال الباطن" ــ محصله اعتبار الظاهر الذي لا يقبل التأويل، وترك الظاهر بالتأويل المبني على نص أو إجماع أو برهان فهذه الطريقة التي رسمها ابن حزم من جنس طرق المتكلمين، وهي اصطلاح بمعنى أنها ليست طريقة شرعية ولا يؤثر وقوع الاشتراك في لفظ الظاهر والتأويل على هذا الأمر.

وإذا تأملنا وجدنا ابن حزم بنى هذه الطريقة بناءً نقدياً، فهو يوجب الظاهر لّما تكلم الباطنية بلزوم الباطن وإبطال الظاهر، وكان ما ذكروه من الباطن لا يمكن إرادته ولو أن ابن حزم حقق الرد على مثل هؤلاء لبين أن ما ذكروه ليس باطن النص، بل

---

(١) الفتاوى (٣٢/٥ ، ١٧٠ ــ ١٧٢) .

(٢) الفتاوى (٥٥/٣) .

ليس للنص باطن يخالف الظاهر.

وفي النوع الثاني: يشارك ابن حزم المتكلمين في اعتبار التأويل وترك الظواهر التي تحتاج إلى تأويل، وابن حزم هنا يطوع هذه الظواهر لنظرية "التأويل" فيجعل التأويل مهيمناً على النص، فلا يعمل بالظواهر إلا إذ علم عدم قبولها للتأويل، وهذا اعتراف كبير من ابن حزم بنظرية "التأويل" التي وضعها المتكلمون، خاصة أن ابن حزم يجعل التأويل نتيجة لتأثير نص أو إجماع أو برهان، فهذه المؤثرات الثلاثة يتحصل تأثيرها على الظواهر عند ابن حزم وهنا مقامان:

المقام الأول: تأثير "النص ــ والإجماع"، وابن حزم هنا يجعل التأثير تأثيراً ظاهرياً بمعنى أنه يحصل تأثير نص على آخر تحصيلاً ظاهرياً "لفظياً" وكذا في الإجماع، فمثلاً يدعي ابن حزم أن الإجماع عند الصحابة والتابعين منعقد على إبطال تعليل أفعال الباري وأحكامه؛ لأنه لا يجد أحداً من الصحابة والتابعين صرح بلفظ "تعليل الأفعال ــ تعليل الأحكام"[1].

المقام الثاني: تأثير البرهان، فابن حزم هنا يجعل النص محكوماً بالبرهان، والبرهان عند ابن حزم محصله الدلائل التي يحصلها العقل تحصيلاً ضرورياً في هذا المقام، وابن حزم هنا يحصل كثيراً من المقالات تحصيلاً برهانياً، ويكون في نفس الأمر ليس كذلك وسيأتي شرح ذلك في موضعه[2].

وبهذه الطريقة الإصطلاحية التي رسمها ابن حزم في أصول الدين وقع له ما وقع من الاضطراب والتناقض خاصة في المدلول الثاني للظاهر الذي هو مقابل المؤول، فهذا النوع وقع فيه الخلاف بين أهل السنة الذين تكلموا بهذا وبين المتكلمين، وأطلق من أطلق من أهل السنة الأخذ بالظاهر، وأطلق المتكلمون الأخذ بالتأويل، ولهذا صار يضاف للسلف الأخذ بالظواهر، وللمتكلمين القول بالتأويل، كما يذكر ذلك طائفة من المتأخرين كأبي المعالي في الرسالة النظامية وغيره، وسيأتي في ذكر المذاهب في الصفات.

(١) الأحكام لابن حزم (٥٦٢/٨) .

(٢) في الفرع السادس من هذا المبحث .

وهنا يفرق بين عناية ابن حزم بالعمل بالنص، وهو في هذا متابع لأهل السنة والحديث وبين الطريقة التي رسمها لذلك، فهي طريقة ليست سلفية فضلا عن كونها قرآنية نبوية محضة، أي مصرحا بها في النصوص.

فهذا ما يمكن قوله تجاه نظرية ابن حزم تجاه النص، ثم هذه النظرية التي وضعها ابن حزم وهي في أسسها "ظاهر النص ــ الباطن ــ التأويل" اصطلاحية كما تقدم، هي أيضا اصطلاحية في التطبيق، بمعنى أن ثمت تفاوتا في تنظير ابن حزم وتطبيقه، والتطبيق يعتمد على المؤثرات التي جعل ابن حزم ظاهر النص محكوما بها، فالنص وإن كان ابن حزم يحدده تحديدا صريحا "بالكتاب والسنة" إلا أن المدلول الذي يوجب تأويل النص الآخر عن ظاهر يفهمه ابن حزم فهما خارجا عن النص، إذ ليس من الممكن في النظر: أن ظاهرا يصرف ظاهرا كما يلتزم ابن حزم، وإنما النص يفسر النص فهذا معروف عند كافة العلماء والنظار، ولهذا لا تجد في كلام ابن حزم عند التطبيق العملي "التقرير ــ الرد" أنه صرف ظاهرا بمحض ظاهر آخر، فإن هذا يستلزم الدور ولا بد وإنما يصرف ابن حزم ظاهر نص بنص آخر فهمه فهما عقليا من جهة تفصيله، والنص الذي صرف النص الآخر به دل دلالة مجملة، ولهذا فابن حزم يستعمل لهذا في التطبيق: "صرف النصوص المفصلة بالنصوص المجملة"، فمثلا: فصلت في النصوص كثيرا الصفات فمن طرق تأويلها عنده صرف ظواهر هذه النصوص بمثل قوله: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾[1]، ﴿**هل تعلم له سميا**﴾[2]. . [3].

ومعلوم هنا أن هذه النصوص المجملة ليست صارفة في نفس الأمر لهذه الظواهر من جهتها هي، بل بالمقدمات العقلية التي ضبط بها معنى "التشبيه، والمثلية، والشيء" وهلم جرا، وهذه طريقة المعتزلة ومن وافقهم في مثل هذا، فإنهم يضمنون هذه النصوص المجملة الدلائل العقلية التي يقررونها ليتحصل لهم تحقيق طريقتهم بالعقل والشرع ويجعلون هذه المجملات هي المحكمات ويجعلون نصوص الصفات الثبوتية هي المشتبهات المؤولات.

---

(١) الشورى: آية ١١.

(٢) مريم: آية ٦٥.

(٣) الفصل (٢/٣١٠ ــ ٣١١) .

وكذا ما يذكره ابن حزم في المؤثر الثاني "الإجماع" فابن حزم يختار أنه "لا إجماع إلا إجماع الصحابة ... وأما كل عصر بعدهم فإنما هم بعض المؤمنين لا كلهم ..."[(١)].

وهنا لا يقع لابن حزم مثال من ظاهر النصوص أجمع الصحابة على ترك ظاهره في نفس الأمر، وإنما يتحصل لابن حزم تطبيق هذا بأحد طريقين:

إما أن يدعي إجماعا وهو ليس كذلك، وإما أن يدعي ظاهر النص ما ليس هو ظاهر النص في نفس الأمر، بل حتى على طريقته أحيانا، بل يحصل هذا الظاهر بطريقة متكلفة، ولهذا كثيرا ما يصحح ابن حزم مقالاته بدعوى الإجماع وهو ليس كذلك في نفس الأمر، وابن حزم يعيد الإجماع للنص، فكل إجماع فهو منقول عن نص كما يقول ابن حزم[(٢)]، وهذا مقام دخله بعض الإجمال والاشتباه عند كثير من أهل الأصول.

وأما البرهان الذي هو المؤثر الثالث عند ابن حزم، فابن حزم يحصله تحصيلا سابقا على النص وهو بهذا يجعل البرهان هو المفسر لدلالة النص أو هو المعين لما هو ظاهر النص، ولهذا يقرر ابن حزم أن ظاهر النص ما يعلم أنه ليس هو ظاهر النص في نفس الأمر؛ لأنه يقرر ذلك تقريرا برهانيا، وهذا يأتي له تفصيل فيما بعد.

بقي هنا الإشارة إلى مسألة في هذا الباب: وهي قول ابن حزم في ما يفيده خبر الآحاد، يقول ابن حزم بعد ما يفصل القول في أقسام الأخبار: "قال أبو محمد: قال أبو سليمان والحسين بن علي بن الكرابيسي والحارث بن أسد المحاسبي وغيرهم إن خبر الواحد العدل عن مثله إلى رسول الله ﷺ يوجب العلم والعمل معا وبهذا نقول..."[(٣)].

وهنا ابن حزم يرى أن خبر الواحد يحتج به في الأصول والفروع وأنه يوجب العلم والعمل، والقول فيما يفيده خبر الواحد من مسائل النزاع المشهورة بين أهل الحديث والفقه والأصول والنظر والكلام، والخلاف فيها مشهور بين أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم، والتحقيق فيها أن خبر الواحد يفيد العلم إذا احتف به من القرائن ما

---

(١) الأحكام (٥٣٩/٤) .

(٢) الأحكام (٦١٢/٤) .

(٣) الأحكام (١١٢/١) .

يدل على ذلك، وهذا هو الذي اعتمده المحققون من أصحاب الأئمة، وهذه القرائن التي تحتف به متفاوتة في القوة، والمقصود أن الجمهور من أصحاب الأئمة يقولون: إن خبر الواحد يفيد العلم في حال ما، وإن كانوا قد يختلفون فيما يقتضي ذلك من القرائن كما يذكر ذلك أصحاب أبي حنيفة كأبي بكر الرازي، والسرخسي في كتبهم عن أصحابهم، ويذكره القاضي أبو يعلى وابن أبي موسى وأبو الخطاب من أصحاب أحمد وكذا مثله في كلام أصحاب مالك والشافعي وهو قول طائفة من حذاق المتكلمين كإبراهيم بن سيار النظام من المعتزلة وأبي إسحاق الإسفراييني وابن فورك من الأشاعرة.

وأخص من تكلم بمخالفة ذلك من أصحابهم القاضي أبو بكر بن الطيب وأبو المعالي والغزالي، ومن تبعهم من أصحاب أحمد ومالك والشافعي، والأول هو المعروف في مذهب مالك والشافعي وأحمد عند محققي أصحابهم، وهو مذهب داود بن علي وعمل السلف عليه، وفي الجملة فهذه مسألة واسعة، وهذا محصل ما ذكر المحققون فيها(١).

الفرع السادس: موقف ابن حزم من العقل في أصول الدين بين النظرية والواقعية.

يعتمد ابن حزم على مصدرين في الاستدلال في أصول الدين:

أحدها: النص وهو عند ابن حزم الكتاب والسنة المتواترة والآحاد.

الثاني: البرهان ويحده ابن حزم بقوله: "كل قضية أو قضايا دلت على حقيقة حكم الشيء"(٢)، ويفرق ابن حزم بينه وبين الإقناع: "والإقناع قضية أو قضايا أنست النفس بحكم شيء ما دون أن توقفها على تحقيق حجة و لم يقم عندها برهان بإبطاله"(٣)، ومحصل ذلك أن البرهان يفيد اليقين والعلم كما أن النص يفيد العلم كما تقدم.

وابن حزم يعتبر أن بين النص والبرهان توافقا، ولما كان كذلك فما يقع على غير

---

(١) الفتاوى (١٨/٤١ ، ٤٢ ، ٤٨ ــ ٥١) ، مختصر الصواعق (٤٥٣ ــ ٤٨٤) .

(٢) الأحكام (١/٤١) .

(٣) الأحكام (١/٤١) .

ذلك يتأول عنده النص حتى يوافق البرهان؛ لأن البرهان لا يقبل التأويل، ويبطل ابن حزم القول الذي يعتمد في المعرفة على محض الخبر دون اعتبار للبرهان: "الدليل العقلي اليقيني"، يقول ابن حزم: "قال أبو محمد: قال قوم: لا يعلم شيء إلا بالإلهام، وقال آخرون: لا يعلم شيء إلا بقول إمام، وهو عندهم رجل بعينه إلا أنه الآن منذ ما عام وسبعين عاما معدوم المكان. . .وقال آخرون: لا يعلم شيء إلا بالخبر، وقال آخرون: لا يعلم شيء إلا بالتقليد واحتجوا في إبطال حجة العقل . . ."[1]، ثم عرض ابن حزم بتفصيل ردا على من أنكر حجية العقل.

واعتبار ابن حزم لحجية العقل مذهب شائع قبله في كثير من الطوائف، بل جماهير الطوائف والتراع بينهم في قدره ومحله، فهو بهذا القدر الكلي ليس له اختصاص وإنما الاختصاص الذي يهم معرفته عند ابن حزم يتمثل في أمرين:

الأول: مفهوم الدليل العقلي "البرهان" عند ابن حزم.

الثاني: أثر الدليل العقلي في التطبيق عند ابن حزم.

أما الأول: فيقرر ابن حزم نظريته العقلية وحدودها بقوله: "اعلم أن كل معرفة كل عارف منا بما يعرفه وهو علمه بما يعلم ينقسم قسمين: أحدهما أول والثاني تال فالأول: ينقسم إلى قسمين: أحدهما ما عرفه الإنسان بفطرته وموجب خلقته المفضلة بالنطق الذي هو التمييز والتصرف والفرق بين المشاهدات، فعرف هذا الباب بأول عقله مثل معرفة أن الكل أكثر من الجزء . . . الثاني من هذا القسم الأول: هو ما عرفه الإنسان بحسه المؤدي إلى التيقن بتوسط العقل لمعرفة أن النار حارة وأن الثلج بارد . . . وما أشبه ذلك، وهذا فلا يدري أحد كيف وقعت له صحة معرفته بذلك . . . وإنما هو فعل الله في النفس وهي مضطرة إلى فعل ذلك ضرورة، ولا تجد عنها محيدا البتة . . . وفي القسم الثاني من هذين القسمين تدخل صحة المعرفة بما صححه النقل عند المخبر تحقيق ضرورة كعلمنا أن الفيل موجود و لم نره . . . بل من هذين القسمين تقوم الدلائل كلها، وإليه ترجع جميع البراهين، وإن بعد طرفها على ما قدمنا لك من

(١) الأحكام (١٧/١) .

نتائج مأخوذة من مقدمات وهكذا أبدا وإن كثرت القرائن والنتائج واختلفت أنواعها حتى تقف راجعا عند هذين العلمين الموهبين عن الأول الواحد وبطوله وإفاضة فضله علينا دون استحقاق منا لذلك، إذ لم يتقدم منا فعل يوجب أن يعطينا هذه العطية العظيمة التي أوجدنا بها السبل إلى النسبة بالملائكة الذين هم أفضل خلق خلق. . . وبهذه السبل التي ذكرنا عرفنا أن لنا خالقا واحدا. . . وبها عرفنا صدق المرسلين. . . ولولا العقل والبراهين المذكورة ما عرفنا صحة شيء من كل ما ذكرنا. . .فهذا جملة الكلام في القسم الأول، وأما الثاني: فهو الذي ذكرت لك آنفا أنه يعرف بالمقدمات المنتجة على الصفات التي حددنا من أنها راجعة إلى العقل والحس، إما من قرب وإما من بعد وفي هذا القسم تدخل صفة العلم بالتوحيد والربوبية والأزلية والاختراع والنبوة وما أتت به الشرائع والأحكام والعبادات . . .واعلم أنه لا يعلم شيء أصلا بوجه من الوجوه من غير هذين الطريقين، فمن لم يصل منهما فهو مقلد مدع علما وليس عالما وإن وافق اعتقاده الحق. . ."[1].

هكذا يضع ابن حزم أسس النظرية العقلية ويبين ضرورتها، وإفادتها لليقين، ولهذا يطلق على هذا "البرهان".

وابن حزم يرتب هذه النظرية العقلية ترتيبا منطقيا أرسطيا، ويضع في هذا رسالته "التقريب لحدود المنطق"، ومن هنا يمكن معرفة التمييز في النظرية العقلية التي وضعها ابن حزم، فابن حزم أخذ المنطق الأرسطي وتعلمه وأعظم الثناء على كتب أرسطو طاليس، وابن حزم كغيره من الإسلاميين في الجملة أخذوا هذا عن طريق الترجمة، بل إن ابن حزم لعنايته بالمنطق رواه بإسناده إلى متى الترجمان الذي ترجمه إلى العربية كما ذكره الإمام ابن تيمية[2].

ويقدم ابن حزم في أول كتابه "التقريب لحدود المنطق" ببيان أهمية هذا العلم وضرورته، ومن المعلوم أن السلف لم يشتغلوا بهذا العلم، وابن حزم سلفي الاتباع

---

(١) التقريب لحدود المنطق (١٥٦ ــ ١٦٢) .

(٢) الرد على المنطقيين (١٣١ ــ ١٣٢) .

كما يقرر، فيدرأ هذا الإشكال بقوله: "فإن قال جاهل: فهل تكلم أحد من السلف الصالح في هذا؟ قيل له: إن هذا العلم مستقر في نفس كل ذي لب فالذهن الذكي واصل بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم إلى فوائد هذا العلم. . .فما تكلم أحد من السلف الصالح رضي الله عنهم في مسائل النحو، لكن لما نشأ جهل الناس باختلاف الحركات التي باختلافها اختلفت المعاني في اللغة العربية وضع العلماء كتب النحو . . ."[1]

فبهذا يدفع ابن حزم هذا الإشكال، وهو هنا يعتبر المنطق ضرورة للمعرفة التي لا تعرف إلا به.

وبعد ما يذكر ابن حزم قيمة هذه الكتب التي وضعها الحكماء في المنطق يشرع بعد ذلك في رسم صور البرهان حسب ما عرفه وفهمه من المنطق الأرسطي ويبطل ابن حزم بعد ذلك بعض الصور من النظر التي شاعت عند المتكلمين وهي ليست برهاناً أرسطياً كما يفهم ابن حزم، فيقول: "ذكر أشياء عدها قوم براهين وهي فاسدة وبيان خطأ من عدها برهاناً: فمن ذلك شيء سماه الأوائل "الاستقراء" وسماه أهل ملتنا "القياس" . . ."[2]، ثم أبطل القياس بطريقة مبنية على المثال ، ثم قال: "واعلم أن قوماً غلطوا في هذا النوع غلطاً لم يخرجوا به من هذا المنتسب، إلا أنهم بسوء النظر ظنوا أنفسهم خارجين منه فسموا فعله في هذا الباب باسم آخر وهو أن سموه: "الاستدلال بالشاهد على الغائب" وبالحقيقة لو حصلوا البحث لعلموا أن الغائب عن الحواس من الأشياء المعلومة ليس بغائب عن العقل، بل هو شاهد فيه كشهود ما أدرك بالحواس ولا فرق . . ."[3].

والقياس هو أخص ما عنى ابن حزم بإبطاله في العقليات كما أبطله في الشرعيات وابن حزم هنا يبطل قياس التمثيل ويصحح قياس الشمول ويجعله هو الدليل البرهاني وهذا من مقامات النزاع بين الطوائف، فطائفة من أهل المنطق يقولون بمثل قول ابن

---

(١) التقريب لحدود المنطق (٣) .

(٢) التقريب لحدود المنطق (١٦٣) .

(٣) التقريب لحدود المنطق (١٦٦) .

حزم، وطائفة ينفون قياس التمثيل في العقليات دون الشرعيات، وهذا قول أبي المعالي وأبي حامد الغزالي والرازي والآمدي وغيرهم، وطائفة يثبتون قياس التمثيل في العقليات دون الشرعيات وهذا قول أئمة الظاهرية داود بن علي وأمثاله، وقول كثير من المعتزلة كالنظام وطائفة من الإمامية.

وكثير من هؤلاء يجعلون هذا هو القياس حقيقة أما قياس الشمول فهو مجاز والجمهور من الطوائف يصححون هذا وهذا، ويقولون: إن كليهما قياس حقيقة، وإنّ كليهما يفيد اليقين تارة والظن أخرى، والمحققون من هؤلاء يقولون: إنهما متلازمان[1]، كما يقوله الإمام ابن تيمية ويعلل ذلك بقوله: "فإن قياس التمثيل مضمونه تعلق الحكم بالوصف المشترك الذي هو علة الحكم أو دليل العلة، أو هو ملزوم للحكم وهذا المشترك هو الحد الأوسط في قياس الشمول . . ."[2].

والمقصود أن ابن حزم وضع نظريته العقلية على ما فهمه وعرفه من المنطق الأرسطي وظن أن ما خالف ما اعتمده فهو ليس من البرهان وليس على أصول أرسطو.

وابن حزم وإن كان يُعَارَض من قبل أئمة الكلام وغيرهم في كثير مما ذكره هنا خاصة في إبطاله لكثير من الدلائل العقلية بدعوى خلوها من البرهان، مع أنه يعتمد ما هو مثلها أو دونها، ومع ذلك بقي للدليل العقلي "البرهان" عند ابن حزم أثر بين خاصة في الخطاب النقدي عند ابن حزم، فهو يعتمد على ما يذكره من البرهان في الجدل والرد على سائر المقالات المخالفة لما يعتقده ، ويستعمل هذا الدليل "البرهان" في إبطال مقالات الإسلاميين الذين خالفوا ما قرره واعتمده، ويعتمد على ذلك في إبطال مقالات اليهود والنصارى وغيرهم كما يظهر بسط ذلك في كتبه "الفصل" و"الدرة في الاعتقاد" و"الأصول والفروع" إضافة إلى رسائله وردوده.

وابن حزم في هذا العرض يبالغ فيما يراه برهاناً بل إنه يخرج عن حد القياس

(١) درء التعارض (١٢٥/٦ ــ ١٢٦) .

(٢) درء التعارض (١٢٦/٦) .

البرهاني الأرسطي كثيراً إلى صور يسميها برهاناً وهي ليست كذلك، ويكون ما يبطله من دلائل مخالفيه أصدق في الاعتبار العقلي وأقرب إلى البرهان مما يدعيه برهاناً، بل ربما أبطل ما هو يقين وبرهان في نفس الأمر بما يعلم فساده في صريح العقل كما وقع له ذلك كثيراً في باب صفات الباري سبحانه، فإنه خرج عن ظاهر النصوص حتى وقع في التأويل والتعطيل المقارب لقول الفلاسفة، والذي كثير من المعتزلة خير منه فيه بما ادعاه من البرهان الذي يعلم عند سائر الطوائف أنه ليس كذلك، حتى من يقول بمثل مقالات ابن حزم فإنهم يبنون ذلك على ما هو أقوى في النظر من الطرق التي يسلكها ابن حزم وإن كانت فاسدة عند التحقيق[1].

والحذاق من أئمة الكلام الذين عنى ابن حزم بإخراجهم عن البرهان يُعلم أنهم أحذق منه في هذا الباب، وهذا معروف وشائع، فإن أئمة المعتزلة الكبار وأئمة الأشعرية أعلم بالعقليات وطرقها من أمثال ابن حزم، ولهذا جاءت مقالاتهم في الصفات في كثير من الموارد أقرب إلى الدلائل النظرية من قول ابن حزم.

ومحصل ما يمكن قوله هنا: أن ابن حزم اصطلح على وضع تفاصيل النظرية البرهانية التي أودعها كتابه "التقريب"، فهذه النظرية في مسماها وأسسها الأولى: أرسطية ، وهي في تفاصيلها: اصطلاح من ابن حزم، وقد تقدم أن ظاهر النص: اصطلاح من ابن حزم أيضاً، فيتحصل من هذا أن منهج المعرفة والاستدلال رتبهما ابن حزم ترتيباً اصطلاحياً وإن كان يضيف أسس دلالة النص إلى "أهل السنة والحديث" ويضيف أسس دلالة العقل إلى "المنطق الأرسطي"، وعناية أبي محمد ابن حزم بنصرة هذه الطريقة "طريقة أهل الحديث" ونصرة "المنطق الأرسطي" معلومة إلا أنه يبقى هو الذي صاغ التفاصيل، ولهذا أصبحت النتائج عند ابن حزم يدخلها اضطراب كثير حتى في الأصول التي عرف أن ابن حزم حقق فيها كالصحابة، والإيمان، والأسماء والأحكام فإنه لا يثبت فيها على قول أهل الحديث تماماً، فما من أصل إلا وتضمن مقالات انفرد بها ابن حزم وفي الغالب أن خروجه يرتبه ترتيباً برهانياً كما يقول.

---

(١) انظر أمثلة لهذا في كلامه في الصفات ، الفصل (٢/٣١٠ — ٣٢٧) .

كما أن ابن حزم يجعل البرهان مهيمنا على ظاهر النص، فالظاهرية عند ابن حزم وإن كانت هي الأصل إلا أنه كما تقدم يقبل التأويل، إذ يدل على هذا البرهان، يقول ابن حزم: "قول الله عز وجل يجب حمله على ظاهره ما لم يمنع من حمله على ظاهره نص آخر أو إجماع أو ضرورة حس"[1]، ولهذا رمي ابن حزم بأنه يقضي بالمنطقي على الشرعي، وذكر جوابا له عن هذا الذي أورد عليه[2].

فهذا محصل القول بأحرف من الإشارة والإجمال في مدرسة الظاهرية التي قررها ابن حزم في المعرفة وأصول الدين، ومع ما تقدم ذكره من أوجه الغلط والاضطراب في أصول ابن حزم ومقالاته في المعرفة والأصول، أو حتى في الفقه والشريعة إلا أنه مع هذا كله من أعيان العلماء الكبار المعروفين بالسنة والجماعة، وليس هو مع ما عنده من البدع المخالفة لمقالات السلف، بل وجماهير المسلمين من أعيان أهل البدع المعروفين بترك انتحال مذهب السلف، بل هو قوي التعظيم للقرآن والحديث والأثر، والتمسك بالسنة وعنده تعظيم متين لمذهب الصحابة والتابعين وكبار الأئمة مع ما له من سعة في الفقه والنظر، وقوة الديانة ونصر الإسلام والشريعة والسنة، وإنما حصل بعض التحصيل في أغلاط مذهبه لما وقع في شأنه من الالتباس لكثرة تعظيمه للسنة ومذهب السلف فليس هو ممن يسهل معرفة حاله كأعيان المتكلمين المضافين إلى مذاهب معروفة، وإلا فلست تراه ينتصر لطريقة محدثة يختص بها قوم من أهل البدع، أو علم محدث انتصارا مطلقا، وإن كان يقع له أثر في الطرق فيوافق من يصرح بمخالفته في نتائجه وربما شيء من مقدماته ودلائله، لكنه لا ينتصر لطريقة محدثة، بل انتصاره المعروف لمذهب أهل السنة والحديث، وحتى نصره للمنطق الأرسطي فإنه في مواضع يطعن فيما هو منه تارة بالتصريح وتارة بالحال، وهذا ربما قصد فيه أرسطو أو المترجمين.

(١) الفصل (٢/٢٨٧) .

(٢) انظر رسائل ابن حزم (٨٧).